

ÉTUDES BIBLIQUES

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

LA SECONDE ÉPITRE DE SAINT PIERRE
LES ÉPITRES DE SAINT JEAN
L'ÉPITRE DE SAINT JUDE

PAR

JOSEPH CHAINE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et C^{ie}, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1939

CATHOLIQUES LES ÉPÎTRES

L'ÉPÎTRE DE SAINT JEAN
LES ÉPÎTRES DE SAINT JEAN
LA SECONDE ÉPÎTRE DE SAINT JEAN

JOSEPH CHAINE

PARIS
LIBRAIRIE LECHE
J. CAVALLA & C. Éditeurs
RUE ROYALE, 100
1900



LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES

ÉTUDES BIBLIQUES

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

LA SECONDE ÉPITRE DE SAINT PIERRE
LES ÉPITRES DE SAINT JEAN
L'ÉPITRE DE SAINT JUDE.

PAR

JOSEPH CHAINE

NIHIL OBSTAT

L. RICHARD, p. S. S.

IMPRIMATUR

Lugduni, 1 junii 1939.
F. LAVALLÉE,
v. g.

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et C^{ie}, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
—
1939

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE

AVANT-PROPOS

Il y a déjà douze ans je publiais dans les « *Études bibliques* » l'*Épître de saint Jacques*. Je donne aujourd'hui la suite de mon travail sur les Épîtres catholiques.

Si la *Prima Petri*, qui est si belle, ne fait pas partie du présent volume, c'est que mes cours à la Faculté de Théologie m'ont entraîné vers d'autres études bibliques depuis quelques années. Il n'est pas possible de mener de front plusieurs sujets de recherches dans le vaste champ des Saintes Écritures. Lors d'une de mes dernières visites à Saint-Maximin il avait été convenu avec le R. P. Lagrango que la *Prima Petri* ferait un volume à part comme *Jacques*, et le cher maître avait confié ce travail à M. l'abbé A. Gelin, mon collègue à la Faculté de Théologie. Le R. P. Vincent a ratifié ce choix.

Les cinq épîtres publiées dans ce volume forment comme deux mondes. Les trois épîtres de saint Jean font un tout admirable, théologique et mystique; l'aigle nous entraîne dans les hauteurs, mais son regard suit quand même les choses de la terre; il contemple Dieu-amour, mais sait très bien quelle est la conduite de Gains et de Diotréphès. — L'épître de Jude et *Secunda Petri* vont ensemble. Dans le volume j'ai gardé l'ordre du canon, mais dans l'ordre de l'histoire Jude vient avant la *Secunda Petri*, du moins d'après la position que j'ai eu devoir accepter. On ne peut bien comprendre II Pet. que si on connaît Jude; voilà pourquoi je renvoie souvent à Jude dans l'étude de II Pet.

On se représente souvent les premières communautés chrétiennes à l'image des épîtres de saint Paul; les épîtres catholiques nous font connaître d'autres milieux et nous montrent que si toutes les communautés avaient bien la même foi, elles avaient néanmoins, comme leurs apôtres et catéchistes, leur physionomie particulière.

Le R. P. Lagrange a relu presque tout mon travail. Chaque année j'allais le voir à Saint-Maximin et lui communiquais les pages rédigées. Il me suggérait des idées, me proposait des corrections. On le savait malade, mais son activité intellectuelle demeurait si grande qu'on espérait toujours le voir encore poursuivre sa tâche. Je n'ai jamais mieux compris le désir des amis de saint Jean de voir leur maître demeurer jusqu'à la parousie, tant il est vrai que nos pensées ne sont pas celles de Dieu.

Joseph CHAINE.

Lyon, le 5 février 1939.

BIBLIOGRAPHIE (1)

TEXTES

Grecs et latins :

- TEXTUS RECEPTUS, *Novum Testamentum*, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1891.
 TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*, Editio octava critica maior, Lipsiae, 1872.
 WESTCOTT et HORT, *The New Testament in the original greek*, Cambridge and London, 1892.
 B. WEISS, *Die katholischen Briefe*, Leipzig, 1892.
 VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, 1913.
 VOGELS, *Novum Testamentum graece et latine*, Düsseldorf, 1922.
 NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine*, Stuttgart, 1928.
 MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, Romae, 1935.
 WORDSWORTH et WHITE, *Novum Testamentum latine*, Editio minor curante H. White, Oxonii, MDCCCXLI.

Syriaque :

- GUTHRIE, *Novum D. n. J. C. Testamentum syriace*, Hamburgi, MDCLXIV.

Copte :

- HÖRNER, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern dialect*, vol. IV, Oxford, 1905.

COMMENTAIRES ET OUVRAGES SPÉCIAUX

Pères et auteurs anciens :

- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, fragments I Jo., II Jo., Jude (*G. G. S.* III, 206-215).
 DIDYME, fragments, II Pet., I, II, III Jo., Jude (*P. G.* XXXIX, 1771-1818).

(1) Nous n'indiquons ici que les ouvrages principaux. Les autres sont indiqués au cours de l'ouvrage.

- CHRYSOÏTOME, fragments conservés sous son nom, II Pet., I Jo. (P. G. LXIV, 1058-1062) (1).
 CYRILLE D'ALEXANDRIE, fragments, II Pet., I Jo., Jude (P. G. LXXIV, 1017-1024).
 AUGUSTIN, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem* (P. L. XXXV, 1977-2062).
 CASSIODORE, *Complexiones* (P. L. LXX, 1367-1378).
 ŒCUMENIUS, II Pet., I, II, III Jo., Jude (P. G. CXIX, 579-722).
 THÉOPHYLACTE, II Pet. (P. G. CXXV, 1255-1288), I, II, III Jo., Jude (P. G. CXXVI, 9-104).
 BÈDE, II Pet., I, II, III Jo., Jude (P. L. XCIII, 67-130).
 XVI^e siècle.
 ÉRASME, *Novum Instrumentum*, Bâle, 1516.
 ESTIUS, *Comment. in Epistolas apostolicas*, t. II, Paris, 1566.
 CAJETAN, *Notæ in epist. II Pet., I, II, III Jo., Jude*, Lyon, 1639.

Auteurs récents :

- 1^o sur II Pet., I, II, III Jo., Jude.
 CALNES, *Épîtres catholiques*, Paris, 1907.
 CAMELYNCK, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909.
 CHARUE, *Les Épîtres catholiques*, dans *La Sainte Bible* de L. PIROT, t. XII, Paris, 1938.
 HAUCK, *Die katholischen Briefe*, Göttingen, 1937.
 STRACK und BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, München, 1926; les autres volumes de ce commentaire du N. T. sont également cités.
 VREDE, *Die katholischen Briefe*, dans *Die heilige Schrift des N. Testaments* de TILLMANN, IX. Band, Bonn, 1932.
 WETSTEIN, *Novum Testamentum græcum*, t. II, Amsterdam, 1752.
 H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de LIETZMANN, XV. Band, Tübingen, 1930.

2^o sur II Pet. et Jude seulement

- BIGG, *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, dans *The international critical Commentary*, Edinburgh, 1910.
 CHASE, *Second Epistle of Peter; Epistle of Jude*, dans le *Dict. of the Bible* de HASTINGS, t. III, p. 796-818; t. II, p. 799-806.
 FRILTEN, *Die zwei Briefe des Heiligen Petrus und der Judasbrief*, Regensburg, 1929.

(1) L'authenticité de ces fragments est fortement contestée; Bardenhewer la rejette, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 338; cf. DEVRESSE, *Les chaînes exégétiques*, S. D. B. t. I, col. 1227.

- KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das n. Testament* de MEYER, XII. Band, Göttingen, 1912.
 KÜHL, *Die Briefe Petri und Judä* (même collection que le précédent), 1897.
 MAYOR, *The Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter*, London, 1907.
 SPITTA, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle, 1885.
 VON SODEN, *Der Brief des Judas, der zweite Brief des Petrus*, dans *Handkommentar zum Neuen Testament*, III. Band, Freiburg im B. 1890.
 WOHLLENBERG, *Petrusbrief und Judasbrief* dans *Kommentar zum N. Testament* de ZAHN, XV. Band, Göttingen, 1923.
 HOLLMAN-BOUSSET, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, dans *Die Schriften des N. Testaments* de J. WEISS, III. Band, Göttingen, 1917.

3^o sur II Pet. seul.

- DILLENSIGER, *L'authenticité de la II^e Petri*, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. II, 1907.
 FILLION, *Deuxième épître de saint Pierre*, dans le *Dict. de la Bible*, t. V, col. 398-413.
 HENKEL, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, IX. Band, Freiburg im B. 1904.
 TRICOT, *Deuxième épître de saint Pierre*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. XII, col. 1775-1792.

4^o sur Jude seul.

- COLON, *L'épître de Jude*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. VIII, 1668-1681.
 ERMONI, *Épître de saint Jude*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1807-1813.
 F. MAIER, *Der Judasbrief, seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, XI. Band, Freiburg im B. 1906.

5^o sur I, II, III Jo. ou sur l'une des trois épîtres.

- BAUMGARTEN, *Die Johannesbriefe*, dans *Die Schriften des N. Testaments* de J. WEISS, II. Band, Göttingen, 1907.
 BELSER, *Die Briefe des Heiligen Johannes*, Freiburg im B. 1906.

- BONSIRVEN, *Épîtres de s. Jean*, Paris, 1936.
- BROOKS, *The Johannine Epistles*, dans *The international critical Commentary*, Edinburg, 1912.
- BÜCHSEL, *Die Johannesbriefe*, dans *Theologischer Handkommentar zum N. Testament*, XVII. Band, Leipzig, 1933.
- HÄRING, *Die Johannesbriefe*, Stuttgart, 1927.
- HARNACK, *Über den dritten Johannesbrief*, dans T. U. XV. Band, Heft 3, Leipzig, 1897.
- HOLTZMANN-BAUR, *Johanneische Briefe*, dans *Handkommentar zum N. Testament*, IV. Band, Tübingen, 1908.
- KÜNSTLER, *Das evan. Joanneum*, Freiburg im B. 1905.
- LOISY, *Le IV^e Évangile, les épîtres dites de Jean*, Paris, 1921. Quand il n'y a pas d'autre indication, c'est ce commentaire qui est cité.
- MANGENOT, *Épîtres de saint Jean*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1192-1203.
- POGGEI, *Der zweite und der dritte Brief des Apostel Johannes*, Paderborn, 1896.
- SALMOND, *Epistles of John*, dans le *Dict. of the Bible* de HASTINGS, t. II, p. 728-742.
- VENARD, *Épîtres de saint Jean*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. VIII, col. 584-593.
- WEISS (BERNARD), *Die drei Briefe des Apostel Johannes*, dans *Kritisch — exegetischer Kommentar über das N. Testament* de MEYER, XIV. Band, Göttingen, 1900.
- WENDT, *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum*, Halle, 1925.
- WHETCOTT, *The Epistles of St. John*, London, 1892.
- WURM, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, VIII. Band, Freiburg im B., 1903.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- ABUL, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927.
- BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen, 1928.
- BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1919.
- BELSER, *Einleitung in das N. Testament*, Freiburg im B. 1905.
- BENGEI, *Quonon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742.
- BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893.
- BONNHUYEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935.

- CHAINE, *L'Épître de saint Jacques*, Paris, 1927.
- CORNELY, *Cursus Scripture Sacrae, Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Parisiis, 1897.
- CORNELY-MERCK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, Parisiis, 1927.
- DEISSMANN, *Bibelstudien et Neue Bibelstudien*, Marburg, 1895 et 1897. *Licht vom Osten*, Tübingen, 1909.
- DITTENBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, Lipsiae, 1902-1905. *Sylloge inscriptionum graecarum*³, Lipsiae, 1915-1920.
- ENCHERIDION biblicum, Romae, 1927.
- FUNK, *Patres apostolici*, Tübingen, 1901 (1).
- HARNACK A., *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, erster Band, Leipzig, 1897.
- HOLTZMANN H., *Einleitung in das N. Testament*, Freiburg im B. 1886.
- JACQUIER, *Histoire des Livres du N. T.*, Paris, t. III, 1921; t. IV, 1912. *Études de critique et de philologie du N. T.*, Paris, 1920. *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, t. I, 1911; t. II, 1913.
- JAUSSEN, *Contumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908. *Contumes palestiniennes, Naplouse et son district*, Paris, 1927.
- KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. Testament*, Stuttgart, en cours de publication.
- JÜLICHER, *Einleitung in das N. Testament*, Tübingen, 1906.
- JÜLICHER-FASCHER, édition revue du précédent, Tübingen, 1931.
- LAGRANGE, tous ses ouvrages dans la collection des *Études bibliques*; son *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (Paris, 1933) est souvent citée sous la rubrique LAGRANGE, *Canon*.
- LOISY, *Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922. *Remarques sur la littérature épistolaire du N. T.*, Paris, 1935.
- MOORE, *Judaism*, Cambridge, 1927.
- MOULTON-GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh, 1913.
- MOULTON-MILLIGAN, *The vocabulary of the Greek Testament*, London, 1914-1928.
- PELLEDERER, *Das Urchristentum*, Berlin, 1902.
- PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, Paris, 1928.
- SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1920.

(1) CLÉMENT ROMAIN, II Clém., POLYCARPE, IGNACE D'ANTIOCHE, HERMAN, L'épître à Diognète, sont cités d'après cette édition.

SODEN VON, *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905.

TINERONT, *Précis de patrologie*, Paris, 1918.

TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, London, 1894.

VAGANAY L., *L'Évangile de Pierre*, Paris, 1930.

VAGANAY L., *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, Paris, 1934.

VOGELS, *Grundriss der Einleitung in das N. Testament*, Münster, 1925.

ZAHN, *Einleitung in das N. Testament*, zweiter Band, Leipzig, 1899.

Ses ouvrages sur le Canon sont également cités.

PHILON est cité avec les numéros de l'édition COHN, WENDLAND, (Berlin), et aussi avec le tome et la page de MANCEY.

Abréviations.

C. S. E. L. renvoie au *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (édition dite de Vienne), le chiffre romain indique le tome du *Corpus* et le chiffre arabe la page.

G. C. S. renvoie aux *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (édition de Berlin); le chiffre romain indique le tome des ouvrages de l'auteur et le chiffre arabe la page.

P. L. et P. G. renvoie à la *Patrologie latine* et à la *Patrologie grecque* de Migne; le chiffre romain indique le tome et le chiffre arabe la colonne. Sont cités d'après Migne les ouvrages qui n'ont pas encore paru dans les éditions de Vienne et de Berlin.

R. B. renvoie à la *Revue Biblique* (Gabalda, Paris).

S. D. B. renvoie au *Supplément du Dictionnaire de la Bible* de Vigonroux.

T. U. renvoie aux *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altkristlichen Literatur*, Leipzig.

ZntW. renvoie à *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*.
Com. de Jacques renvoie à mon étude sur *L'Épître de saint Jacques*. — DENZ. renvoie à l'*Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER BANNWART. — STRACK-BILL. renvoie au commentaire de STRACK-BILLENBERG avec indication du tome et de la page. — W. W. renvoie à la Vulgate de Wadsworth-White.

Les autres abréviations sont assez claires pour être comprises.

NOTE SUR LA CRITIQUE TEXTUELLE

Les principaux manuscrits grecs de II Pet., I, II, III Je. et Jude sont les mêmes que ceux de l'épître de s. Jacques (1), et B A C et K L P du type syrien. Je m'écarte quelquefois de B et en donne les raisons dans le commentaire.

On trouvera dans le gros ouvrage du P. Lagrange sur la *Critique textuelle* une étude approfondie touchant le texte des épîtres catholiques : les documents grecs, les versions latines avant s. Jérôme, la *Vulgate*, les versions coptes, syriaques; et un travail du P. Lyonnet sur la version arménienne (2). Le P. Lagrange a eu l'heureuse idée d'étudier à part le texte des épîtres catholiques et de présenter à leur sujet un travail d'ensemble.

Les variantes entre les éditions critiques des épîtres catholiques sont peu nombreuses. On en lira une revue rapide au-dessous du texte grec que j'ai préféré. Il désigne l'édition de Westcott-Hort; T, celle de Tischendorf; W, celle de B. Weiss; S, celle de von Soden; V, celle de Vogels; M, celle de Merk.

(1) Cf. J. CHAINE, *L'Épître de s. Jacques*, p. 618.

(2) *Critique textuelle*, Paris, 1934, p. 529-578.

DEUXIÈME ÉPÎTRE
DE
SAINT PIERRE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ 1. *Rapprochements textuels entre la Secunda Petri et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.*

Voici les principaux rapprochements qu'on peut signaler :

a) CLÉMENT Romain, vii, 6 : Νῦν ἐκέρουζεν μετόνοισιν, cf. II Pet., ii, 5; — vii, 1 : ταῦτα, ἀγαπητοί, οὗ μόνον ἑμῆς νοουθετοῦντες ἐπιστελλόμεν, ἀλλὰ καὶ ἑστέ; διπομπήσκοντες, cf. II Pet., i, 12; iii, 1. — ix, 2 : τελευταίαι λειτουργήσαντας τῇ μεγαλειότητι δόξης αὐτοῦ, cf. II Pet., i, 17 et I B. xx, 6; cxiiv, 5, 12. xxxiv, 7 : εἰς τὴν μετόχους ἡμεῶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδοξῶν ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ, cf. II Pet., i, 4. — xxxv, 4, 5 : ὅπου μετελάβομεν τῶν ἐπαγγελιών σου σωσθῆναι... καὶ ἀποδοθήσομεν τῇ ἐξῆς τῇ, ἀληθείᾳ, cf. II Pet., i, 4; ii, 2. Les ὑποθέσεις de ces textes sont voisines, la μετάθεσις du Νῦν fait exception, mais l'exemple appartient à la *homéotite* (cf. Gouss., p. 61).

xxvi, 3 : πόρρω γενέσθαι ἀπ' ἡμεῶν ἡ γὰρ ἐκείνη, ὅπου λέγει ἐκλείψονται οἱ οὐρανοί, cf. λέγοντες ὅτις ἀκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμεῶν καὶ ἐκ γειγνησάντων καὶ οὐκ ἔχον τούτων ἀντίβλεπον. Cette même formule d'Épiphane est encore citée avec des variantes, comme au prologue des *Œuvres* dans la *Secunda Clementis*, xi, 2 : ταῦτα πάντα ἀκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμεῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέτερον ἐκ ἡμεῶν προσηγάμενοι οὐκ ἔχον τούτων ἀντίβλεπον. La phrase est celle de II Pet., iii, 4. Ce n'est pas II Pet., qui citent I et II Clem., car le vocabulaire et le style sont trop différents; mais on a la même déconvenue et la même mystère des pères, de sorte qu'on peut voir dans

II Pet. une vague référence au même texte, ou à un proverbe genailleur semblable à ce texte. On ne saurait dire à quel livre renvoient I et II *Clem.* Le P. Lagrange pense à une apocalypse juive (1).

b) La *secunda Clementis*, en plus de la citation rapportée ci-dessus, peut être comparée à II Pet. dans sa description de la fin du monde par le feu précédant le jugement : *έρχεται ήδη ή ημέρα της κρίσεως ως κλίβανος καϊόμενος, και τακήσονται τινες των ουρανών και πάσα ή γη ως μόλιβος επί πυρί τηκόμενος, και τότε φανήσεται τα κρύβια και φανερά έργα των ανθρώπων* (xvi, 3; cf. II Pet. iii, 7, 10, 12). L'idée était trop courante aux origines chrétiennes pour qu'on puisse voir là une marque de dépendance à l'égard de II Pet. La même remarque s'impose à propos de la succession « déluge, cepnosis », dans Méliton comme dans II Pet. iii, 6, 7, et tant d'autres textes (cf. Com. p. 86-87).

c) HÉRACLÉON : *τοὺς μεταλαμβάνοντας τοῦ ἀνωθεν ἐπιεχορηγομένου πλουσίως και αὐτοὺς ἐκβλύσαι εἰς τὴν ἐτέρων αἰώνιον ζωὴν τὰ ἐπιεχορηγημένα αὐτοῖς* (2), cf. II Pet. i, 11. Même verbe *ἐπιχορηγεῖν* avec *πλουσίως* et la récompense éternelle, mais dans une phrase bien différente d'autre part.

d) HERMAS, *Le pasteur, Vis.*, I, iii, 4 : *τῷ ἰσχυρῷ βήματι πήξας τὸν οὐρανὸν και θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὕδατων*, cf. II Pet. iii, 5. L'idée est biblique (cf. Com. p. 85-86). *Vis.*, III, viii, 7 : *ἐκ της πίστεως γεννᾶται ἐγκράτεια, ἐκ της ἐγκρατείας, ἀπλότης, ἐκ της... ἐπιστήμης ἀγάπη*. Énumération dans le goût du temps, semblable à celle de II Pet. i, 5-7 en ce qu'elle commence par la foi et finit par la charité, mais différente d'autre part. *Sim.* IX, xvii, 5 : *τινὲς... ἐμίαναν ἑαυτούς... και πάλιν ἐγένοντο οἷοι πρότερον ἦσαν, μᾶλλον δὲ ἢ χείρονες*, cf. II Pet. ii, 20; on a bien la même idée d'une chute et d'un état devenu pire, mais à part le comparatif *χείρων* le vocabulaire est différent et l'état devenu pire se retrouve dans Mt. xi, 45; Le. xi, 26. Zahn a relevé un certain nombre d'autres passages encore moins semblables à II Pet. et pense qu'Hermas a connu cette épître (3), mais les rapprochements paraissent beaucoup trop vagues pour qu'on puisse tirer une conclusion en ce sens.

e) SAINT JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, i, 1 : *ἐν τῷ μεταξύ της παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ... γενήσεσθαι αἱρέσεις και ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προσμήνυσσε*. LXXXII : *ὅπερ δὲ τρόπον και ψευδοπροφήται ἐπὶ τῶν παρ' ἡμῖν γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, και παρ' ἡμῖν νῦν πολλοὶ εἰσι και ψευδοδιδάσκαλοι*, cf. II Pet. ii, 1. On a dans le premier texte la même mention des hérésies et des pseudoprophètes, mais dans une phrase différente; dans le second texte on a une opposition analogue entre les pseudoprophètes chez les Juifs et les pseudodidascuales chez les fidèles. Ce parallélisme

ne suffit pas pour conclure à une dépendance littéraire de Justin, car il pouvait exister dans la catéchèse. Sans doute le terme de *ψευδοδιδάσκαλος* ne se lit pas dans l'Écriture en dehors de II Pet. ni ailleurs avant, mais, de leur présence dans le N. T., on peut conclure que les mots en *ψευδο* étaient d'un usage assez fréquent (*ψευδάδελφος*, *ψευδαπόστολος*, *ψευδολόγος*, *ψευδομαρτυρῶν*, *ψευδοπροφήτης*, *ψευδόχριστος*); dans l'épître de Polycarpe on trouve *ψευδιδασκάλους* (vii).

On peut encore citer LXXXI : *συνήκαμεν και τὸ εἰρημένον ὅτι ἡμέρα Κυρίου ὡς γλῶσσα ἐστὶ*, cf. II Pet. iii, 8. La même expression « le jour du Seigneur [est] comme mille ans » se retrouve dans l'épître de Barnabé (xv), Irénée (1), Hippolyte (2). Alors que II Pet. explique le retard de la parousie, ces auteurs font une exégèse spirituelle des jours géniastiques selon une spéculation qu'on retrouve dans le rabbinisme. L'expression remonte au Ps. lxxxix [hébr. xc], 4, avec cette particularité qu'on la se trouve en présence d'une citation qui n'est pas littérale, mais dont la priorité n'appartient pas à II Pet. puisqu'on la retrouve chez les Juifs; elle vient donc de la *haggada* (cf. Com. p. 88).

f) THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.* ii, 9 : *οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματόφοροι πνεύματος ἁγίου και προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες... ἐγένοντο θεοδιδάκτοι*. — 33 : *ὅτι πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις*, cf. II Pet. i, 21. Même doctrine de l'inspiration dans un langage différent à l'exception des mots « hommes de Dieu » souvent usités dans l'A. T.

ii, 13 : *ὁ λόγος αὐτοῦ, φαίνων ὥστερ λόγους ἐν οἰκῇματι συνεχομένῳ, ἐπρώτιστε τὴν ὑπ' οὐρανόν* (3), cf. II Pet. i, 19. Même comparaison avec seulement deux mots communs (*φαίνων*, *λόγους*) et à des cas différents. On lit aussi dans IV *Esdras* : *tu enim nobis superasti ex omnibus prophetis, sicut lucerna in loco obscuro* (xii, 42).

g) *Apocalypse de Pierre*, 1 : *πολλοὶ δὲ αὐτῶν θύονται ψευδοπροφῆται και ἑδούς και θόρυβον ποιῶντες εἰς θανάτους διδύκουσιν*, cf. II Pet. ii, 1. — 5 : *ποταμοί*, cf. II Pet. ii, 11. — 21 : *ἐλθὼν δὲ και ἑσπρον ἄπαντα, αὐχρηρόν, και ἦν τόπος κυδίστιος, και οἱ ἀποβύζοντες ἐκεί και οἱ ἀποβύζοντες ἀγγελοι*, cf. II Pet. i, 19. — 22 : *αὐχρηρὸς οὐκ ἐμφανὲς δὲ αὐτῶν πᾶσι τοῖς*, cf. II Pet. i, 19. — 23 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 24 : *ἐπὶ μὲν οὖν τῇς ρωγμῶν*, cf. II Pet. ii, 20. — 25 : *καὶ ἐκείνοι αὐτῶν*, cf. II Pet. ii, 17. — 26 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 27 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 28 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 29 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 30 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 31 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 32 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 33 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 34 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 35 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 36 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 37 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 38 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 39 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 40 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 41 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 42 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 43 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 44 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 45 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 46 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 47 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 48 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 49 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 50 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 51 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 52 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 53 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 54 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 55 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 56 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 57 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 58 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 59 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 60 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 61 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 62 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 63 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 64 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 65 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 66 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 67 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 68 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 69 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 70 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 71 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 72 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 73 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 74 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 75 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 76 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 77 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 78 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 79 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 80 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 81 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 82 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 83 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 84 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 85 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 86 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 87 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 88 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 89 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 90 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 91 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 92 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 93 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 94 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 95 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 96 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 97 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 98 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 99 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21. — 100 : *οἱ βλαστημένοι τὴν ἑλὼν εἰς δικαιοσύνης*, cf. II Pet. ii, 21.

(1) *Histoire ancienne du Canon du N. T.* p. 25.

(2) Cité par Origène *In Johann.* XIII, x (G. C. S. IV, 234).

(3) *Der Hirt des Hermas*, p. 431.

(1) *Adversus Haereses* V, xxiii, 21 xxviii, 2 (P. O. VII, 1100, 1200). Irénée rapporte également Irénée II, 14, 1100, 1100, *Adversus Haereses* IV, 1, 2, 1100, 1100, avec l'expression *Petrus ait in oratione sua* (P. O. VII, 1100).

(2) *In Roman.* xxiii, xxiv (1, 1, 2, 2, 2, 2).

(3) P. O. VI, 1104, 1104, 1104.

calypse est généralement datée du milieu du second siècle (1). Elle rapporte une révélation que le Seigneur est censé avoir faite aux Douze sur « la montagne » et le pseudo-Pierre la raconte dans le but d'affermir les fidèles. C'est un peu l'idée qu'on retrouve dans II Pet. où la Transfiguration sur la montagne est alléguée dans un dessein analogue. Cette ressemblance d'argumentation et les rencontres verbales peuvent laisser admettre une influence de II Pet. sur l'Apocalypse de Pierre. Chase attribue les deux écrits au même milieu. Sanday exagère quand il va jusqu'à ômettre l'hypothèse de l'unité d'auteur pour l'épître et la présente Apocalypse (2).

h) PSEUDO-CLÉMENT, *Recognitions*, v. 12 (3) : *unusquisque illius fit servus cui se ipse subiecerit*, cf. II Pet. II, 19. On peut être en présence du même aphorisme ou d'une reminiscence de II Pet. Reste à savoir le rôle de Ruffin, traducteur des *Recognitions*; le cas est le même que pour les textes d'Origène conservés en latin (cf. *infra*, p. 6).

i) *Homélies clémentines*, *Epist. ad Jacobum* 2 (4) : ἐπεὶ, ὡς ἐδιδάχθη ἀπὸ τοῦ με ἀποστείλαντος κυρίου τε καὶ διδασκάλου Ἰησοῦ Χριστοῦ, αἱ τοῦ θανάτου μου ἡγγίκασιν ἤμῃραι, cf. II Pet. I, 14. Même annonce d'une mort prochaine connue par révélation.

j) *Actes de Pierre*, d'après le manuscrit de Verceil, xx : *Unusquisque enim nostrum sicut capiebat uidere, prout poterat uidebat. Nunc quod uobis lectum est iam uobis exponam. Dominus noster uolens maiestatem suam uidere in monte sancto, uidens autem luminis splendorem eius cum filiis Zebedei, cecidi tanquam mortuus et oculos meos conclusi et vocem eius audiui et talem qualem referre non possum, qui me putavi exorbatum ab splendore eius... et exurgens iterum talem cum uidi qualem capere potui. XXI : TALE LUMEN..., quod enarrare nemo hominum possit (5). Les mots en petites majuscules correspondent tout à fait à ceux de II Pet. I, 17, 18 dans un contexte semblable; à noter cependant que dans les *Actes de Pierre* la voix est celle du Christ, tandis que dans II Pet. elle est celle du Père. Néanmoins une dépendance des *Actes de Pierre* est d'autant plus probable ici*

(1) Il n'est resté qu'un fragment. Nous citons d'après l'édition de HARNACK, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus*, dans *T. U.* IX. Band, Heft 2.

(2) *Inspiration*, London, 1893, p. 347 s. Harnack admet une dépendance, mais celle de II Pet., par rapport à l'Apocalypse de Pierre (*Chronologie*, t. I, p. 471 s.), ce qui est tout à fait arbitraire.

(3) *P. G.* I, 1336 s. Les *Recognitions*, comme les *Homélies clémentines*, sont un remaniement de textes plus anciens dont l'origine peut remonter vers 200; cf. FICKHOFF, *Patrologie*, p. 68, 69.

(4) *P. G.* II, 36.

(5) Cité par CHASE d'après l'édition de LIPSCHUS, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I.

qu'ils apparaissent ailleurs tributaires d'autres ouvrages. Ils datent de la fin du II^e ou du début du III^e siècle (1). Il reste d'autre part à savoir dans quelle mesure la traduction latine reproduit exactement le texte grec.

Des rapprochements que nous venons de faire on peut dégager les conclusions suivantes : une utilisation de II Pet. apparaît comme très probable dans les *Actes de Pierre*, comme tout à fait admissible dans l'Apocalypse de Pierre. On peut ajouter avec réserve les *Recognitions*. Dans les autres textes les ressemblances d'expressions ou d'idées paraissent bien devoir être expliquées par des rencontres fortuites. Il reste donc que II Pet. a été peu utilisée et que les traces qu'on peut discerner se rencontrent dans la littérature qui se réclame de Pierre, mais pas avant le milieu du second siècle.

§ II. La canonicité.

Les témoignages du III^e au V^e siècle.

1^o Dans l'Eglise grecque.

III^e siècle.

Clément d'Alexandrie († peu après 211), d'après Eusèbe (2), aurait commenté toute l'Écriture dans ses Hypotyposes sans omettre les livres controversés : « Je dis l'épître de Jude et les autres épîtres catholiques, celles de Barnabé et l'Apocalypse dite de Pierre ». Clément aurait donc commenté II Pet. Au contraire, d'après Cassiodore († 570), Clément n'aurait commenté que I Pet. I et II Jo. et Jac. parmi les Épîtres catholiques (3). La version actuelle des commentaires de Clément contient I Pet., I et II Jo., Jude. Cassiodore a pu nommer Jac. à la place de Jude, car bien il n'est trompé sur le nombre des épîtres catholiques expliquées par le maître d'Alexandrie. Cela est vraisemblable, car Eusèbe savait bien à quoi s'en tenir, il est donc probable que Clément a commenté II Pet.; mais, comme il ne le cite jamais, il lui a peut-être accordé moins d'importance qu'aux autres livres de l'Écriture.

(1) Cf. PIERRE, *Apocrypha da N. T.*, dans *H. D.*, t. I, col. 400 ss.

(2) Έν δὲ ταῖς ὑποτάξεσιν ἐκείναις εἰπεῖν νόθη καὶ ἑτεροδόξου γραφῆς ἐπιστημονίαν πεπονημένην διαγινώκειν, μὴδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παραθέδωκεν, τὴν ἰσθμὴν λέγει καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς τινες καὶ ἡρωδιανὰς, καὶ τὴν Πέτρου λεγόμενὴν Ἀποκάλυψιν (*H. D.* VI, XIV, 1).

(3) *De Institutione* dñi, *litterarum*, VIII (P. L. LXX, 1120). Dans la préface au même livre, Cassiodore dit que Clément a expliqué l'Écriture du commencement à la fin (ead., 1107 s) : l'explication est trop générale pour qu'on y voie une contradiction avec ce qui est dit au chap. VIII.

Le canon du codex *Claromontanus*, qui est ancien et ressemble tant au canon de Clément, nomme I et II Pet. (1).

Le témoignage d'Origène († vers 254) indique des controverses. Après avoir nommé une épître incontestée que Pierre a laissée (μὴν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλείπειν), il ajoute : « mais admettons-en aussi une seconde, car elle est discutée » (ἔστω δὲ καὶ δευτέραν ἀμφιβέλλεται γάρ) (2). Origène reçoit la seconde épître et, s'il la nomme à part, c'est qu'elle est contestée. Dans la huitième homélie sur Josué il donne une liste du canon où figurent les deux épîtres de Pierre (3). L'ordre des livres, qui n'est pas celui de Rome, « est un indice très sérieux que Rufin n'a rien changé au texte » (4). Dans les écrits conservés en grec Origène ne fait jamais usage de II Pet.; au contraire l'épître est plusieurs fois citée sous le nom de Pierre dans les textes conservés en latin et traduits par Rufin (5). On ne peut pas les alléguer avec certitude, car Rufin traduit d'une manière large et a pu faire des additions.

Qu'Origène ait reçu II Pet. dans son canon des Écritures, on peut en avoir une confirmation par Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce († 268), ami et disciple d'Origène. Dans sa lettre à s. Cyprien il déclare : « *Petrum et Paulum, huius apostolos... qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos euitemus monuerunt* » (6). — I Pet. ne parle pas des hérétiques; il s'agit donc de II Pet. reconnue ici authentique et canonique comme les lettres de s. Paul. Quelques décades plus tard, toujours en Asie Mineure, Methodius, évêque d'Olympe en Lycie, dans un fragment grec de son traité sur la résurrection composé contre Origène, cite II Pet. III, 8 comme ouvrage apostolique et donc canonique : γέγραπεν γὰρ ὁ ἀπόστολος Πέτρος ὅτι μίᾳ ἡμέρᾳ παρὰ κυρίῳ ὡς χίλις ἔτη... (7).

Le codex B nous ramène en Égypte. Il est un témoin des anciennes discussions relatives à II Pet. — Dans ce manuscrit on relève deux

manières de diviser le texte de chaque livre, une ancienne et une nouvelle. Les épîtres catholiques ont les deux divisions à l'exclusion de II Pet. qui n'a que la nouvelle. L'absence de la première division indique bien que lorsque celle-ci a été faite dans le ou les manuscrits ancêtres de B, II Pet. n'en faisait pas encore partie (1).

IV^e et débuts du V^e siècle.

Saint Athanase († 373) reçoit II Pet. sans mentionner aucun doute (2) et la cite deux fois dans ses ouvrages (3). Didyme († 398), contemporain d'Athanase dans la première partie de sa vie, commente II Pet. (4) et en fait usage dans son traité de la Trinité (5). On est donc surpris de lire dans un fragment du même auteur, conservé en latin : « *Non igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est* »; le nom de Pierre est évité et remplacé par « *conscriptor Epistolae* » (6). Ce langage contredit tout ce que nous savons d'autre part sur l'attitude de Didyme touchant la même épître. Zahn pense que Didyme rapporte ici une opinion ancienne (7). Chase croit plutôt qu'il cite sans la faire sienne une opinion de son temps (8); Camerlynck admet une interpolation. On en est réduit à des conjectures. Le texte a peut-être été mal traduit et a pu subir des retouches.

Eusèbe († 339, 340) ne mentionne pas seulement des doutes, comme Origène et peut-être Didyme, il les partage. Il nomme « les sept épîtres catholiques » selon une appellation reçue (9), mais range II Pet. avec Jac., Jude, II et III Jo. dans les antilogomènes ou livres discutés (10). Lui-même la rejette : Πέτρος μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται, ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀνεμπερίβλεπτοι ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακρίθησαν συγγράμμασιν· τὴν δὲ μετὰ ταύτην δευτέραν ὡς ἐνδοξότατον μὲν εἶναι περικλήρυον, ὅμοιαι δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐκτελεσθῆναι γραφῶν (11). « *Une seule épître de Pierre, celle qu'on appelle la pre-*

(1) Cuiusdam, *Proleg.* I, p. 156, 359.

(2) XXXIX^e *Épître pastorale* (P. G. XXVI, 1537).

(3) *Oratio contra Arianos*, I, 16, 1000; II, 11, 1111. — II Pet. I, 4; *De Trinitate*, I, 7. Texte cité aussi le nom d'épître catholique II Pet. I, 4 (P. G. XXVI, 153; XXVII, 1125).

(4) P. G. XXXIX, 1771-1775.

(5) *De Trinitate*, I, 85. — Πέτρος γέγραπεν (II Pet. I, 4); XXXIII : Πέτρος δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ ἐπιστολῇ (II Pet. I, 19); εὐχρίστως καταβιβάζειν δευτὴν καὶ I, I, VI, VII, 8; XII (P. G. XXXIX, 303, 409, 410, 450, 513, 523, 525, 528).

(6) P. G. XXXIX, 1773, 1775.

(7) *Geach, Ramon*, I, I, p. 319.

(8) *Hartmann, Dict. of the Bible*, I, III, p. 303.

(9) *H. E.* II, XXXI, 23.

(10) *H. E.* III, XXX, 3.

(11) *H. E.* III, 10, 1.

(1) LAQUANKE, *Canon*, p. 92 s.

(2) *In Iohann.* V, 3 (G. C. S. IV, 101); cf. ESKRUE, *H. B.* VI, XXV, 8.

(3) *Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis* (*In libr. Jesu Nave*, VII, 1; G. C. S. VII, 328). L'allégorie du passage est bien dans le goût d'Origène.

(4) LAQUANKE, *Canon*, p. 95. Dans son commentaire *in Matth.* Origène parle de la première épître de Pierre (πρώτης ἐπιστολῆς), ce qui indique bien qu'il reçoit la seconde (G. C. S. X, 430).

(5) *In Exod.* XII, 4 : scio enim scriptum esse, texte cité II Pet. II, 19. *In Lev.* IV, 4 : *Petrus dicit*, texte cité II Pet. I, 4. *In Num.* XIII, 8 : *ut ait quodam in loco Scriptura*, texte cité II Pet. II, 16. *Epist. ad Rom.* IV, 9 : *sicut Petrus apostolus edocuit*, texte cité II Pet. I, 4; VIII, 7 : *Petrus in epistola sua dicit... et iterum alibi*, textes cités II Pet. I, 2; I Pet. IV, 10. (G. C. S. VI, 268; 319; VII, 119; P. G. XIV, 997, 1179).

(6) *Ep.* LXXV, 6 (G. C. S. L. III^b, 813 s.).

(7) *METHODIUS*, G. C. S. 423.

mière, est homologuée et les anciens d'autrefois s'en sont servis dans leurs ouvrages comme étant incontestée. Quant à la seconde qu'on possède, nous avons reçu qu'elle n'est pas canonique, mais comme elle a paru utile à beaucoup, elle a été estimée comme les autres écritures». Eusèbe ne dit pas « la première » mais « celle qu'on appelle la première », car il n'en admet qu'une. Cependant, tout en se faisant l'écho des négations antérieures, il constate l'acceptation de II Pet. — L'appellation des « sept épîtres catholiques » s'impose déjà.

A Jérusalem saint Cyrille († 386) n'entre pas dans les considérations critiques d'Eusèbe, il s'en tient à la situation qu'il trouve établie dans son Église et attribue deux épîtres à Pierre (1).

Les divergences que nous venons de rencontrer en Palestine avec Eusèbe et Cyrille se retrouvent à Antioche, en Asie Mineure et à Constantinople. La recension de Lucien ne contenait sans doute pas II Pet., car la *Peschitta* qui a suivi le texte de Lucien n'a que trois épîtres catholiques, Jac., I Pet., I Jo. (2). Saint Jean Chrysostome († 407), Grégoire de Nysse († vers 394), Théodore de Mopsueste († 428) ne semblent pas avoir utilisé II Pet. D'après Léonce de Byzance, Théodore rejetait les épîtres catholiques (3). Il semble donc que pendant longtemps on n'a pas reçu II Pet. à Antioche. Camerlynck (4), à la suite de Zahn (5), pense que Théophile aurait reçu et utilisé l'épître; ce ne serait donc que plus tard, au temps de Lucien, qu'on l'aurait mise en doute et rejetée. Mais les indices sont trop vagues pour qu'on puisse dire que Théophile a connu II Pet. (6).

Amphiloque († vers 400), évêque de l'Éonin, se fait l'écho des controverses sur II Pet. Il nous dit que les uns reçoivent trois épîtres catholiques les autres sept; les premiers acceptent seulement I Pet., I Jo., Jac. (7). La *Synopsis*, attribuée faussement à saint Jean Chrysostome, n'accueille que ces trois mêmes épîtres (8).

A l'encontre de ces silences, de ces doutes et de ces négations, II Pet. est citée sous le nom de Pierre apôtre par le dialogue d'Adamantius

(1) *Catech.* IV, 36 (P. G. XXXIII, 500).

(2) JACQUER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 304.

(3) *Adv. Incontinentes et Nestor.* XIV; (P. G. LXXXVI, 1365). Au VI^e siècle l'évêque africain Juvenal, qui par son maître Paul de Nisibe se rattache à Théodore, acceptait seulement deux des sept épîtres catholiques, I Pet. et I Jo. (*De partibus divinae legis*, I, VI; P. L. LXXVIII, 19).

(4) *Commentarius in Epist. cath.* p. 135.

(5) *Forschungen zur Geschichte des n. Kanons*, II. Thell, p. 139 s. cf. *Geschichte des n. Kanons*, erster Band, p. 312 s.

(6) Cf. *supra*, p. 3.

(7) *Curriculum liber II, sectio II*, VIII, 310-315, dans Grégoire de Nazianze (P. G. XXXVII, 1397).

(8) P. G. LVI, 317.

tius (1); elle est admise au même titre que I Pet. par Grégoire de Nazianze († vers 390) (2); elle est citée par s. Basile († 379) comme une autorité qui dirime une discussion (3). Le concile dit de Laodicée (vers 360-365) (4), les *Constitutions apostoliques* (5), en attribuant deux épîtres à Pierre, témoignent de la canonicité de la seconde. Saint Épiphanes († 413) admet les sept épîtres catholiques (6).

2^e Dans l'Église latine.

III^e siècle.

En Afrique Tertullien, saint Cyprien († 258), qui utilisent I Pet., ne font pas usage de II Pet. (7).

En Italie le canon de Muratori dans son état actuel ne contient pas II Pet. (8). Hippolyte, que le P. Lagrange tient pour être l'auteur de ce canon (9), a peut-être connu et utilisé II Pet. On peut comparer surtout : *Refutation*, x, 34, ἐκφύξεσθε ἐπερχομένην πυρὸς κρίσεως ἀπειλὴν καὶ ταρατρῶν ζοφερῶν ὅμα ἀφώτιστον..., ταρατρῶν ἀγγέλων κολαστῶν et II Pet. II, 4; on a la même association du jugement, du Tartare ténébreux, des anges, mais pour exprimer une pensée différente. — IX, 7 : ἐπὶ τὸν αὐτὸν βόρβορον ἀνεκύνοντο et II Pet. II, 22. — *In Dan.* III, xxii, 4; ὁ γὰρ ἂν τις ὑποταγῇ τούτῳ καὶ δεδούλωται et II Pet. II, 19, citation presque textuelle, à moins qu'il s'agisse d'une même locution proverbiale (10). Il n'y a donc pas de preuves, mais des indices que II Pet. était connue à Rome dans la première moitié du III^e siècle.

D'après ce qui reste des anciennes versions latines (11), Westcott a remarqué que la traduction de II Pet. n'était pas de la même main que celle de I Pet., tant est différente la manière de rendre les mêmes

(1) *De recta in Deum fide*, G. G. S. 80 : ἐπὶ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου γεγραμμένην, notice collation de II Pet. III, 15. Ailleurs (p. 58) collation de II Pet. II, 19. Ce dialogue est généralement reconnu comme faussement attribué à Origène.

(2) *Deo de Πέτρου*, *Curriculum liber I, sectio I*, xii, 37 (P. G. XXXVII, 474).

(3) κατὰ τὸ Ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείτατο (II Pet. II, 4), *Adversus Eun.* V (P. G. XXIX, 712).

(4) JACQUER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 200 n.

(5) LAGRANGE, *Canon*, p. 150.

(6) HARN, LXXVI, 5 (P. G. XLII, 530).

(7) S. Cyprien n'a pas connu ni par reçu II Pet., comme il ressort de son langage : « *Petrus in epistola sua s. Iohanni scribit I Pet. IV, 12; II, 21 (Epist. ad Fortunatum, IX; De bona pul. IX; G. G. S. I, 111, 131, 403).*

(8) Le P. Lagrange attribue la notice III^e *Petri* dans, au lieu de : *Iohannis duas*, car les épîtres de Jean sont nommées plus haut, Éphés. 27, 28. La correction qui est admissible n'en demeure pas moins une conjecture (*Canon*, p. 74).

(9) *Op. cit.*, p. 78 nn.

(10) Textes cités d'Hippolyte, G. G. S. III, 202, 241; I, 104 cf. *supra*, p. 4, *Recognitiones*, même ressemblance avec II Pet. II, 19.

(11) Cf. LAGRANGE, *Critique textuelle*, p. 530 n.

mots. Il en conclut que II Pet. n'a pas été reçue en même temps que I Pet. dans les anciens textes latins (1), ce qui est bien confirmé par le silence des auteurs au III^e siècle en Occident.

IV^e et débuts du V^e siècle.

En Afrique le troisième concile de Carthage (397) reçoit II Pet. au même titre que I Pet., sans faire aucune différence (2); de même saint Augustin (3). Le catalogue de Mommsen, rédigé au IV^e s., mais avant le concile de Carthage, attribue deux épîtres à Pierre (4).

En Italie, saint Ambroise († 397) (5), l'Ambrosiastre (6) citent II Pet. sous le nom de Pierre ou de Pierre apôtre, au même titre que les autres livres du N. T. — La liste attribuée souvent au concile romain réuni par le pape Damas vers 382 et reprise plus tard sous le nom de Gélase, attribue deux épîtres à Pierre (7).

S. Jérôme († 420), qui admet les sept épîtres catholiques (8), reçoit II Pet. comme l'œuvre de Pierre, mais il note que plusieurs nient son authenticité : « *scripsit (Petrus) duas epistolas quam catholicæ nominantur; quarum secundæ non plerisque eius esse negatur propter stilum cum prioris dissonantium* » (9). Jérôme ne s'arrête pas lui-même à cette difficulté qu'il explique ailleurs par l'hypothèse de deux interprètes différents : « *Duae epistolæ, quæ feruntur Petri, stilo inter se et caractere discrepant structuraque verborum; ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis enim usum interpretibus* » (10). Selon la remarque du P. Lagrange, interprète n'est pas nécessairement synonyme de secrétaire, puisque Marc, auteur du second évangile, est considéré au même endroit comme l'interprète de Pierre (11). Quand Jérôme parle des gens qui nient l'authenticité de II Pet., il pense aux auteurs grecs et latins du III^e siècle, aux auteurs grecs du IV^e, que nous avons nommés et à d'autres sans doute, car en Occident à cette époque l'épître paraît avoir été universellement reçue.

(1) *On the Canon of the N. T.*, p. 263-265.

(2) LAGRANGE, *Canon*, p. 148; DENZ. n° 92.

(3) *De doctrina christiana*, II, VIII (P. L. XXXIV, 41).

(4) LAGRANGE, *Canon*, p. 87.

(5) *De fide*, I, 19; III, 12; *De incarnationis dom. sacramento*, VIII, 82; *Epist.* XLIII, 10 (P. L. XVI, 557, 608, 839, 1132). Textes dans LAGRANGE, *Canon*, p. 140 s.

(6) *In Epist. ad Phil.* I, 3-4; *ad I Tim.* II, 1-4 (P. L. XVII, 404, 466), textes cités II Pet. I, 4, 20.

(7) Cf. LAGRANGE, *Canon*, p. 149 s.

(8) *Epist.* I, III, 9, *ad Paulinum* (C. S. E. L. LIV, 163).

(9) *De vir. ill.* I (P. L. XXIII, 607-609). Dans le latin de S. Jérôme *plerique* a le sens de « plusieurs », selon une acception qu'on retrouve ailleurs à cette époque.

(10) *Ep.* CXX, 11 (C. S. E. L. LV, 508). Dans *Ep.* CXL, 8 il cite II Pet. III, 8-9 qu'il introduit par la formule : *scribit autem Petrus* (C. S. E. L. LVI, 278).

(11) *Canon*, p. 154.

Aux témoignages favorables déjà indiqués, il faut ajouter, en Gaules, saint Hilaire de Poitiers († vers 367-368) (1), en Espagne, Priscilien (2), en Italie Philastrius de Brescia († 387) (3), Ruffin († 410) (4), le pape Innocent I^{er} († 417) (5).

3^e Dans les Églises de langue syriaque.

Aphraate, s. Ephrem († 373) ne paraissent pas avoir connu II Pet. qui ne figure pas dans la *Peschitta* (6). La *Doctrina d'Athanaï*, le catalogue syriaque découvert au Sinaï par Mrs. Lewis gardent le même silence aux alentours de 400 (7). Le nestorien Ebed Jesus, évêque de Nisibe († 4318), reste attaché au canon restreint de la *Peschitta*, alors que depuis longtemps déjà la version Philoxénienne (début VI^e siècle), perpétuée par la recension Harklénienne (début VII^e siècle), avait reçu II Pet. en même temps que les autres épîtres catholiques disputées (8).

4^e Dans les Églises coptes.

Les versions Bohaïrique, Sahidique, qui datent de la fin du second ou du début du III^e siècle, contiennent II Pet. (9). Elles sont un témoin du canon égyptien.

Conclusion.

Le premier auteur qui parle explicitement de II Pet. est Origène. À cette époque l'épître est reçue comme Écriture à Alexandrie et dans les Églises de langue copte. Origène, qui est un témoin du canon alexandrin, reproduit une tradition qu'il tient sans doute de Clément, son prédécesseur au Didascalée. Mais tout le monde ne pensait pas comme lui; il nomme II Pet. à part de la première, et ne paraît pas l'avoir utilisée, car elle est discutée. En Asie Mineure, en ce même

(1) *Bentus apostolus Petrus in epistola sua altera ait*. Texte cité II Pet. I, 4 (*De Trinitate*, I, 38; P. L. X, 380).

(2) Cite II Pet. II, 5 avec la formule : *de quo apostolus ait* (Theodorus III, C. S. E. L. XVIII, 44).

(3) Liste du canon, *De hæc*, CXXXVIII (P. L. XI, 1193).

(4) Liste du canon, *Com. in apoc. Apoc.*, XXXVII (P. L. XXI, 374).

(5) Liste du canon, *Ep.* VI (P. L. XX, 101-102).

(6) LAGRANGE, *Canon*, p. 127-130. L'édition romaine *Ephrem Syri Opera omnia, syriace et latine*, I, I, p. 130; I, II, p. 332 renvoie à II Pet. III, 7, 10, mais II évangile d'expressions de la catéchèse; ainsi l'expression *domus domini* parait à Jacques de laquelle on renvoie à II Pet. III, 10 ne paraît pas dans I Thess. V, 2, 4 et vient de Mt. XXIV, 61; Luc. XII, 30.

(7) LAGRANGE, *Canon*, p. 120, 123.

(8) *Op. cit.* p. 163.

(9) JACQUEN, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, I, II, p. 254 ss.

III^e siècle, Firmilien de Césarée, Méthodius d'Olympe l'admettent également. Peut-être, d'après quelques indices qu'on relève dans Hippolyte, était-elle connue alors en Italie; les autres textes en Occident sont silencieux à cette époque.

Au IV^e siècle les témoignages favorables sont beaucoup plus nombreux. La tradition, que nous avons trouvée en Égypte au temps d'Origène, demeure ferme avec Athanase, Didyme. Dans l'Asie Mineure et aux environs, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Épiphanes continuent la tradition dont témoignent Firmilien et Méthodius. Mais ailleurs, en Orient, c'est le silence (Antioche, Syrie de langue sémitique, Constantinople), en la discussion. Sans doute beaucoup d'ouvrages sont perdus, mais les dires d'Éusèbe et de saint Jérôme montrent que les œuvres existant de leur temps et maintenant disparues n'étaient pas plus favorables dans l'ensemble que celles qui nous sont demeurées. Éusèbe a constaté qu'on avait rejeté l'épître. L'Occident est beaucoup plus accueillant; nous trouvons l'épître reçue dans l'Église de Rome, en Italie, en Afrique, en Gaule, en Espagne. A partir de cette époque l'autorité des conciles de Rome et de Carthage, les grands noms d'Augustin et de Jérôme dominent la tradition dans les pays latins.

Saint Jean Damascène (+ vers 750) qui résume la théologie grecque a les sept épîtres catholiques dans sa liste du canon (1). Enfin dès le début du VI^e siècle II Pet. fait partie d'une version syriaque (2).

Malgré ces flottements la canonicité était de plus en plus reconnue. Cependant Érasme et Calvin soulevèrent des doutes à son sujet et la profession de foi du Wurtemberg la rejeta (1570) (3). Déjà le Concile de Trente l'avait définie dans sa IV^e session (8 avril, 1546) (4); elle est donc de foi.

§ III. L'authenticité.

La plupart des textes cités à propos de la canonicité de l'épître servaient à reprendre ici relativement à son authenticité. Il suffit de rappeler les noms; le lecteur verra bien se rapporter aux textes dans les pages qui précèdent. Ont tenu l'épître pour l'œuvre de l'apôtre saint Pierre, en Orient : Origène, Athanase, Didyme, Cyrille de Jérusalem, l'auteur du Dialogue connu sous le nom d'Adamantius, Basile, Grégoire de Nazianze, Épiphanes, le concile dit de Laodicée,

les Constitutions apostoliques; en Occident : le troisième concile de Carthage, le canon de Mommsen, Augustin, Ambroise, l'Ambrosiastre, la liste attribuée souvent au concile romain de 382, Jérôme, Hilaire de Poitiers et ensuite toute la tradition latine. Mais en face de ces témoignages imposants il faut noter le silence des Latins jusqu'au IV^e siècle, celui de la plupart des Antiochiens, les controverses que nous font connaître Origène, Amphiloque, Éusèbe. La tradition n'est donc point unanime.

Il ressort des textes que les Pères n'ont reçu dans le Canon la seconde épître de Pierre que lorsqu'ils l'ont tenue pour être l'œuvre de l'apôtre (4). Cependant si les questions de canonicité et d'authenticité sont connexes, elles sont néanmoins différentes. L'authenticité acceptée a motivé le jugement favorable touchant la canonicité, mais le motif est toujours distinct du jugement; l'un et l'autre gardent chacun leur valeur. Le concile de Trente, qui a défini la canonicité, n'a pas tranché la question de l'authenticité. Dans son traité de l'inspiration le P. Pesch écrit : « *quaestio de scriptoribus humanis singulorum librorum sacrorum ex doctrina de inspiratione solvi nequit, neque vicissim ex eius solutione pendet utrum liber aliquis dicendus sit inspiratus necne... Multorum librorum Sacrae Scripturae auctores humani ignoti sunt aut dubii; sed libros esse inspiratos certum manet, quia hoc ab illa incerta re nullo modo pendet... Ergo ex inspiratione constat de auctore divino, non constat de auctore humano. Haec quaestio alia via solvenda est, et nisi astat ecclesiae definitio vel traditio obligans vel testimonium indubium Scripturae, prorsus liberae inquisitionis et opinionis est* » (2). Touchant l'authenticité de II Pet. la tradition a de nombreux témoignages favorables, mais elle garde aussi le souvenir du controversant et du négatif. Elle ne suffit donc pas à trancher la question de savoir si l'épître est ou n'est pas de saint Pierre. Devant les incertitudes de la tradition, la réponse appartient surtout à la critique interne.

(1) On peut appliquer à II Pet. ce que Jérôme disait du libet du saint Paul à Philémon : « *omniquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisse acceptam uti Pauli apostoli exercebatur* » (In Philom., prol., P. L. XXVI, 601).

(2) De inspiratione Sacrae Scripturae, Friburgi B., 1904, p. 403, 405.

(1) De fide orthodoxa, IV, 17 (P. G. XCIV, 1180).

(2) Au VI^e siècle Cosmas Indicopleustes n'acceptait en Égypte que les trois grandes épîtres catholiques, comme plus tard Ébed Jésus en Syrie (Topographia aeth., VII; P. G. LXXXVIII, 373).

(3) JACQUIN, Le N. T. dans l'Église chrétienne, t. 1, p. 366, 379-381.

(4) Denz. n° 784.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPIQUE.

§ 1. *Le vocabulaire et le style.*A. *Le vocabulaire.*

On compte dans II Pet. 56 *hapax*, sur ce nombre 33 ne se lisent nulle part ailleurs dans la Bible : ἀθεσμος (ii, 7; iii, 17), ἀκατάπαυστος (ii, 14), ἀμαθής (iii, 16), ἀστήρικτος (ii, 14; iii, 16), ἀύχμηρός (i, 19), βλέμμα (ii, 8), βραδυτής (iii, 9), διαυγάζειν (i, 19), δυνάστης (iii, 16), ἐγκατοικεῖν (ii, 8), ἐκύστω (i, 15), ἐκπαλαί (ii, 3; iii, 5), ἐμπαιγμονή (iii, 3), ἐξέρημα (ii, 22), ἐπάγγελμα (i, 4; iii, 13), ἐπίλουςις (i, 20), ἰσότης (i, 4), κυσοῦσθαι (iii, 10, 12), κυλισμός (ii, 22), μυωπάζειν (i, 9), ὀλίγως (ii, 18), παραφρονία (ii, 16), παρεισχύειν (ii, 1), παρεισφέρειν (i, 5), πλαστός (ii, 3), ριζηδόν (iii, 10), σειρός (ii, 4), στερηγμός (iii, 17), ταρταρυῖν (ii, 4), τεφροῦν (ii, 6), τολμητής (ii, 10), φωσφόρος (i, 19), ψευδοδιδάσκαλος (ii, 1). On compte encore 23 *hapax* néotestamentaires qui se retrouvent dans les LXX : ἄλωσις (ii, 12), ἀπυρεύγειν (i, 4; ii, 18, 20), ἀργεῖν (ii, 3), βόρβορος (ii, 22), ἐλεγκτής (ii, 16), ἐντροφέω (ii, 13), ἐξακολουθεῖν (i, 16; ii, 2, 15), ἐπόπτης (i, 16), κατακλύζειν (iii, 6), λήθη (i, 9), μεγαλοπρεπής (i, 17), μεγιστος (i, 4), μέλημα (ii, 20), μισμός (ii, 10), μνήμη (i, 15), μῶμος (ii, 13), οὐκία (ii, 17), παρανομία (ii, 16), στρεβλοῦν (iii, 16), τριχινός (i, 14; ii, 1), τέκεσθαι (iii, 12), τοιόσδε (i, 17), ὅς (ii, 22). Il faudrait peut-être ajouter à la première liste ἀμώμητος (iii, 14), qu'on ne retrouve à travers toute l'Écriture que dans une variante de Phil. ii, 15.

Parmi ces *hapax* quelques-uns sont des mots très rares, autant qu'on en peut juger par les textes grecs qui sont parvenus jusqu'à nous. On peut citer entre autres dans la première série : ἀστήρικτος, ἐμπαιγμονή, ἐξέρημα, κυλισμός ou κύλισμα, μυωπάζειν, ὀλίγως, παραφρονία, παρεισφέρειν, ριζηδόν, ταρταρυῖν, ψευδοδιδάσκαλος. La plupart de ces derniers mots ne se trouvent pas usités ailleurs avant II Pet. (1). Une des raisons de ce choix serait à chercher, d'après Mayor, dans un désir d'euphonie : ἐξέρημα donne un rythme meilleur que ἔμετον, de même κυλισμόν ou κύλισμα est plus harmonieux que κύλισιν. — παραφρονία fait assonance

avec παρανομία et ταρταρύσας donne à la proposition une allure rythmique.

Parmi ces mots encore, ἀμώμητος (iii, 14) est un terme poétique inconnu dans la prose avant le N. T.; ἀύχμηρός (i, 19), κυσοῦσθαι (iii, 10, 12) sont employés dans une acception qu'on ne rencontre pas auparavant; on ne saurait dire si cette acception est incorrecte, car la langue usuelle n'est pas assez connue.

Enfin si on compare le nombre des *hapax* de II Pet. avec celui des autres livres du N. T., il est proportionnellement le plus élevé. Sur une moyenne de 10 versets la proportion des *hapax* est de 8,852 dans II Pet. alors qu'elle est seulement de 5,833 chez Jac.; 5,60 chez Jude, et seulement 2,267 dans l'évangile de Luc (1).

On relève deux expressions philosophiques au début du premier chapitre : θεία δύναμις (i, 3), θεία φύσις (i, 4). L'association des mots δύναμις et ἀρετή (i, 3) est très grecque; de même l'emploi d'εὐσεβεία (i, 3).

On trouve une certaine ressemblance de vocabulaire entre II Pet. et un décret que les gens de Stratonicee en Carie avaient fait graver sur la pierre en l'honneur de Zeus Panhémérios et d'Hécate dans les premiers temps de l'empire. Les termes semblables sont soulignés (2).

... τὴν πόλιν ἀνοθεν τῇ τῶν προεστώτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν [προνοίᾳ Διὸς Πανημερίου καὶ Ἑκάτης ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κινδύνων σῳσθῆναι, ὅν καὶ τὰ ἱερὰ ἀνέλε καὶ ἱκέται καὶ ἡ ἱερὰ σύνκλητος δόγματι Σε[βαστοῦ Καίσαρος ἐπὶ] τῆς τῶν κυρίων Ἑκαταίων αἰωνίου ἀρχῆς ἐποιήσαντο προφανεῖς ἐναργεῖς· καλῶς δὲ ἔχει πᾶσαν σπουδὴν ἱσφαιρῆσαι ἐς τὴν πόλιν· [αὐτοὺς εὐσεβεῖν καὶ μηδὲν κακὸν παρῆλπιν τοῖς εὐσεβεῖν καὶ λιτανεύειν αὐτοῖς· καθέδρουν δὲ ἀγῶνιστάς ἐν τῇ σεβαστῇ βουλευτηρίᾳ τῶν προειρημένων θεῶν ἐπυρραίσαντας παρέχοντα τῆς θεῆς δυνάμεως ἀρετῆς...]

Les correspondances verbales sont évidentes à l'égard de l'hypermétrie d'une épirotienne de II Pet. à l'égard du décret, en du moins à l'égard du langage usité des inscriptions religieuses que le rédacteur de l'Épître avait pu lire en Asie, comme celui Paul à Athènes, — σπουδὴν πᾶσαν dans II Pet. i, 5 vient aussi d'une de Jude 7. Il est vrai, l'usage emphatique εὐσεβείας τῶν θεῶν dans II Pet. ii, 2 correspond au titre εὐσεβείας τῶν θεῶν dans le décret de Stratonicee. — τὴν πόλιν τῶν προεστώτων αὐτῆς κυρίων θεῶν dans II Pet. i, 11 correspond au titre τῶν κυρίων Ἑκαταίων αἰωνίου ἀρχῆς dans le décret de Stratonicee. Et le décret de Stratonicee est bien épirotien, le style de l'inscription épirote ne l'est point.

Nous pourrions donner une preuve de conclusion à la rédaction de

(1) Cf. p. 974.

(2) C. D. d'Amiens A. 11777, 11778, 11779, 11780, 11781, 11782, 11783, 11784, 11785, 11786, 11787, 11788, 11789, 11790, 11791, 11792, 11793, 11794, 11795, 11796, 11797, 11798, 11799, 11800, 11801, 11802, 11803, 11804, 11805, 11806, 11807, 11808, 11809, 11810, 11811, 11812, 11813, 11814, 11815, 11816, 11817, 11818, 11819, 11820, 11821, 11822, 11823, 11824, 11825, 11826, 11827, 11828, 11829, 11830, 11831, 11832, 11833, 11834, 11835, 11836, 11837, 11838, 11839, 11840, 11841, 11842, 11843, 11844, 11845, 11846, 11847, 11848, 11849, 11850, 11851, 11852, 11853, 11854, 11855, 11856, 11857, 11858, 11859, 11860, 11861, 11862, 11863, 11864, 11865, 11866, 11867, 11868, 11869, 11870, 11871, 11872, 11873, 11874, 11875, 11876, 11877, 11878, 11879, 11880, 11881, 11882, 11883, 11884, 11885, 11886, 11887, 11888, 11889, 11890, 11891, 11892, 11893, 11894, 11895, 11896, 11897, 11898, 11899, 11900, 11901, 11902, 11903, 11904, 11905, 11906, 11907, 11908, 11909, 11910, 11911, 11912, 11913, 11914, 11915, 11916, 11917, 11918, 11919, 11920, 11921, 11922, 11923, 11924, 11925, 11926, 11927, 11928, 11929, 11930, 11931, 11932, 11933, 11934, 11935, 11936, 11937, 11938, 11939, 11940, 11941, 11942, 11943, 11944, 11945, 11946, 11947, 11948, 11949, 11950, 11951, 11952, 11953, 11954, 11955, 11956, 11957, 11958, 11959, 11960, 11961, 11962, 11963, 11964, 11965, 11966, 11967, 11968, 11969, 11970, 11971, 11972, 11973, 11974, 11975, 11976, 11977, 11978, 11979, 11980, 11981, 11982, 11983, 11984, 11985, 11986, 11987, 11988, 11989, 11990, 11991, 11992, 11993, 11994, 11995, 11996, 11997, 11998, 11999, 12000.

(1) Voir le Commentaire.

l'épître possédait un vocabulaire savant et l'usage qu'il en fait n'est pas exempt d'une certaine recherche.

B. Le style.

1° Hellenismes.

On peut relever plusieurs expressions idiomatiques grecques : αὐτὸ τοῦτο δέ (I, 5), τὰ πρὸς ζωὴν (I, 3), καλῶς ποιεῖτε, εἰς ὃ ἡμέρα διακυσθήσεται (I, 19), ἡμέραν ἐξ ἡμέρας (II, 8), τὸ τῆς... παροιμίας (II, 22), ἐφ' ἧς... ἐκοιμήθησαν (III, 4).

Certaines phrases ont une cadence poétique; on en ferait facilement des vers iambiques avec de légères transformations :

II, 1 τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην ἀρνούμενοι (1).

Les allitérations donnent parfois à des propositions qui se suivent une allure rythmique :

III, 10 οἱ οὐρανοὶ βοιζήδον παρελεύσονται,
στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται,
καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὐρεθήσεται.
12 οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται
καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τέχεται.

Il y a des cas plus simples où l'allitération existe seulement entre deux mots voisins ou proches :

I, 8 ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα,
οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους
καθίστησιν... ἐπίγνωσιν.
9 μυωπάζων, λήθην λαβών,... ἀμαρτημάτων.

Au point de vue grammatical on peut noter que le génitif absolu est usité d'une manière correcte (I, 3, 17; III, 11), ce qui n'est pas toujours le cas dans le N. T.; de même avec un sujet neutre pluriel le verbe est toujours au singulier (I, 8, 9; III, 10, 12).

L'article est le plus souvent employé devant un nom suivi d'un autre nom au génitif ou d'un pronom également au génitif (I, 3², 5, 8², 9, 11², 14³, 15, 16³, 17, 19; II, 2, 3, 7, 12, 13, 15, 16, 17, 20², 21; III, 2, 3, 4², 5, 12², 13, 15³, 16, 17, 18) (2). Ce bon usage grec n'est pas toujours observé (cf. *infra*, 2° *Sémitismes*).

(1) Autres exemples dans BLOG, p. 227.

(2) L'exposant indique le nombre de cas dans le verset, quand la tournure se rencontre plus d'une fois. On peut ajouter deux autres cas, l'un avec un adjectif : ὁ ἀγαπῶν μου (I, 17) et l'autre avec le pronom placé avant l'article : αὐτῶν ταῦτα ἀσχηματίζεις (II, 2).

La négation οὐ μή est bien employée avec le subjonctif aoriste (I, 10).

À côté de ces formes classiques se trouvent des traits de la *Koinè*. — On lit εἰς ὃ au lieu de ἄχρι ὃ (I, 19), οἰνίνες à la place du relatif ὅ (II, 1); ἐν après ἐγκατοικῶν (II, 8); βλασφημεῖν construit avec ἐν au lieu de εἰς, περί, κατά ou l'accusatif (II, 12); ποταπός au lieu de ποδαπός (III, 11). — ἀποφεύγειν est construit avec le génitif au lieu de l'accusatif (I, 4); πλεονάζειν est pris en bonne part contrairement à l'usage classique (I, 8); ἴδιος est usité à la place du pronom (I, 3; II, 16, 22; III, 3, 16, 17) (1); des expressions périphrastiques remplacent le moyen, on lit ἐπάγοντες ἑαυτοῖς au lieu de ἐπαχόμενοι (II, 1) ἔλεγχον... ἔσχον au lieu de ἡλέγχθη (II, 16).

Nous avons noté une certaine recherche du vocabulaire. Il faut remarquer d'autre part des répétitions de mots qui ne relèvent pas d'une tournure sémitique, mais plutôt d'une négligence de style; γάρ est répété quatre fois de suite dans I, 8-11, de même dans II, 18-21. — διὰ trois fois dans I, 3-4. — trois fois encore διὰ avec un participe qui sert de liaison (II, 2; III, 6, 12); la répétition de ἀπό (ἐφ' ἧς... ἀπ' ἀρχῆς) rend la phrase de III, 4 confuse. Des mots reviennent souvent : ἀποφεύγειν (I, 4; II, 18, 20, *hapax* dans N. T.), ἀπόλειπαι (II, 12, 3; III, 7, 16; 4 fois seulement dans les évangiles), εὐτέβεια (I, 3, 6, 7; III, 11), εὐσεβής (II, 9), ἀσεβής (II, 5, 6; III, 7), ἴδιος (I, 3, 20; II, 16, 22; III, 3, 16, 17), σπουδάζειν (I, 10, 15; III, 14), τηρεῖν (II, 4, 9, 17; III, 7).

L'accumulation des génitifs rend lourde et embarrassée la phrase de III, 2; l'adjectif φυσικῶς, dû à l'influence de Juifs, est mal venu dans II, 12.

μὲν n'est jamais employé.

2° Sémitismes.

À la fin de l'épître on lit plusieurs fois le même mot

I, 21 ἐν διακονίᾳ τοῦ κυρίου ἡμεῶν

III, 18 ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμεῶν καὶ σωτηρίας ἡμῶν

À la fin du chapitre II qui contient la diatribe contre les faux docteurs on a encore le même expression.

II, 20 ἐν διακονίᾳ τοῦ κυρίου καὶ σωτηρίας ἡμῶν

Ce procédé de style est fréquemment employé dans les évangiles. On voit en particulier l'usage de *inclusio* qui se présente deux fois (I, 21 II, 20; III, 18).

Les répétitions διακονήσονται (I, 5) et διακονήσονται (I, 11), ἀποδοῦναι (I, 5) et αποδοῦναι (I, 10) au début et à la fin de la même période sont (encore) des formes d'*inclusio*.

Autres souvent il y a des répétitions de mots, soit dans la même phrase : φθαρὰν et φθαρθήσονται (II, 12), ἐν βαρύνει et βαρυνῆναι (III, 1, 2), ἀπαύειναι et

(1) Dans III, 3, 16, la répétition du pronom est une redondance sémitique; cf. *infra* 3°.

βραδυτῆτα (III, 9), soit entre des phrases qui se suivent : ἐν ἐπιγνώσει et διὰ τῆς ἐπιγνώσεως (I, 2, 3), ὑπομιμνήσκειν, ἐν ὑπομνήσει et μνήμην ποίεσθαι (I, 12, 13, 15), ἐνεχθείσης et ἐνεχθείσαν (I, 17, 18; cf. ψ. 21 : ἡνέχθη), ἀπώλειαν et ἀπώλεια (II, 1, 3), οὐκ ἔφεισάτο, ἀλλά (II, 4, 5), δίκαιον et δὲ δίκαιος (II, 7, 8), ἐρρύσατο et ῥύεσθαι (II, 7, 9), προσδοκῶντας, προσδοκῶμεν et προδοκῶντες (III, 12, 13, 14); soit entre des phrases assez éloignées : καλέσαντος et κλήσιν (I, 3, 10), διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει et διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει (I, 13; III, 1, débuts de deux développements), μiasμοῦ et μιάσματα (II, 10, 20). Cette manière d'écrire est sémitique, on la rencontre souvent chez les prophètes.

Le développement I, 5-7 est conforme à la rhétorique; on hésitera donc à y voir un développement par accrochements de mots (1).

Les pléonasmes : ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθορήσονται (II, 12), ἐν ἐμπαίγμονῃ ἐμπαίκεται (III, 3), la redondance des pronoms après ἵσως qui en tient déjà lieu (III, 3, 16), la répétition ἐν αὐταῖς après ἐν... ἐπιστολαῖς (III, 16) sont des tournures très hébraïques, sinon exclusivement.

Très sémitique est l'omission de l'article devant un nom suivi d'un autre nom au génitif : ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ (I, 1), ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου (I, 2), θελήματι ἀνθρώπου (I, 21), αἰρέσεις ἀπωλείας (II, 1), σειροῖς ζόφου (II, 4), κόσμῳ ἀσεβῶν (II, 5), etc. (cf. II, 6, 10, 13, 15, 16, 18, 20, 22; III, 4, 7, 18). πᾶσα... οὐ (I, 20) au lieu de οὐδεμία correspond à כָּל... אֵין (2), de même ὁπίσω (II, 10) traduit אַחֲרַי, mais vient de Jude ψ. 7. — ἐν à la place du datif instrumental vient de la tournure hébraïque עַל : ἐν δικαιοσύνῃ (I, 1), ἐν ἐπιθυμίᾳ (II, 10), ἐν... φωνῇ (II, 16); cf. II, 18, 20; III, 11.

Enfin le génitif de qualité est employé à la place d'un adjectif, selon une tournure très fréquente en hébreu quoique non ignorée des Grecs : αἰρέσεις ἀπωλείας (II, 1), σειροῖς ζόφου (II, 4), ἐπιθυμίᾳ μiasμοῦ (II, 10), κατάρως τέκνα (II, 14), ἐπέρογκα ματαιότητος (II, 18).

L'emploi métaphorique de ὁδός est biblique (II, 2, 15, 21).

L'auteur ou le rédacteur, qui possédait un vocabulaire choisi, s'applique à écrire dans une bonne langue grecque et y réussit en partie. On peut dire qu'il avait une bonne culture hellénique. Mais il n'échappe pas à plusieurs formes décadentes de la *Koinè* ni à certaines négligences. Les traces d'hébraïsmes et de sémitismes indiquent plus qu'un lecteur des LXX, mais un juif.

§ II. Les rapports de II Pet. avec l'épître de Jude.

A. Le fait de la dépendance entre les deux épîtres.

Il suffit de comparer les deux écrits pour constater entre eux une

(1) Cf. *Com. de Jac.*, p. xciii.

(2) Cf. *Ann. Gram.*, p. 146 s.

dépendance. Dans la première colonne nous citons II Pet. et dans la seconde Jude.

I, 1 : Συμεὼν Πέτρος δοῦλος... Ἰησοῦ Χριστοῦ.

ψ. 1 : Ἰουδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος.

ψ. 2 : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.

ψ. 2 : ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.

ψ. 3 : διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.

ψ. 1 : κλητοῖς.

ψ. 5 : σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες.

ψ. 3 : πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος.

ψ. 12 : μελλήσω... ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν.

ψ. 5 : ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι.

Au ψ. 5 de II Pet. ce sont les fidèles qui font toute diligence alors que dans Jude ψ. 3 c'est l'auteur lui-même. Cependant la foi est nommée dans les deux contextes.

La diatribe contre les faux docteurs du chapitre II est presque entièrement parallèle à Jude ψ. 4-16.

II, 1 : De pseudo-didascalles viennent τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.

ψ. 4 : Des impies se sont introduits τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην... ἀρνούμενοι.

ψ. 2 : et pratiquant des ἀσελγείας.

χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν. Annonce semblable : οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα.

ψ. 3 : Annonce de leur condamnation : οἷς τὸ κρίμα ἔκταται οὐκ ἀργεῖ.

Après la mention de la condamnation viennent les exemples de châtiements.

ψ. 4 : Châtiment d'un impie par défection par Dieu dans son œuvre ἔθρονος et εἰς κρίσιν καταρτίζοντα.

ψ. 6 : Mêmes exemples et motifs de punition αὐτοὶ εἰς κρίσιν μεγάλης κρίσεως, καθὼς ἔθρονος τετήρησαν.

ψ. 6 : Châtiment de Sodomites et de Gommorriens : πόλεις Σοδόμων καὶ Γομμόρας... καθόλου.

ψ. 7 : Les Σοδομοὶ καὶ ἡ Γομμόρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις... δείγματα.

ψ. 9 : Les méchants sont mis en évidence comme les mauvais anges : εἰς ἔμπροσθεν κρίσεως... τηρεῖν.

ψ. 6 αἰμα.

ψ. 10 : Il est dit d'un faux docteur : ὁπίσω παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν μiasμοῦ παρεμυμένους, κυριότητος καταφρονηντας, ὁδὸς οὐ τρέφουσιν βλασφημιῶντες.

ψ. 7 : Il est dit d'un vilain empêcheur : ἀπελθόντων ὁπίσω σαρκός.

ψ. 8 : et d'un faux docteur : σάρκα μὲν μιλῶντας, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, ὁδὸς δὲ βλασφημοῦσιν.

ψ. 11 : L'attitude des anges supérieurs est opposée à celle des faux docteurs : ἀγγελοι... μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν... παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν.

ψ. 12 : Les faux docteurs sont comparés aux bêtes : ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικῶς... ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες..., φθαρῇσονται.

ψ. 13 : Leur présence aux agapes : σπιλοῦ... ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευχόμενοι.

ψ. 15 : Ils suivent Balaam : ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδοῦ τοῦ Βαλαάμ τοῦ Βασόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἡγάπησεν.

ψ. 17 : Ils sont des πηγαὶ ἄνδρῶν καὶ ἐμίχλην ὑπὸ λαίλαπος ἐλκυσόμεναι, οἷς ὁ ζῶπος τοῦ σκότους τετήρηται.

La diatribe de II Pet. se sépare ici de Jude; cependant on trouve encore quelques termes communs.

ψ. 18 : ὑπέρογκα... φεγγόμενοι... ἐν ἐπιθυμίαις

ψ. 21 : τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς.

Après s'être élevés contre les faux docteurs les auteurs des deux épîtres reportent leur pensée vers les fidèles et les appellent ἀγαπητοί (II Pet. iii, 1; Jude, ψ. 17); ils veulent les faire se souvenir que la venue des faux docteurs a été prédite.

iii, 2 : μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου.

ψ. 3 : ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίχεται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι.

ψ. 9 : L'attitude de l'archange Michel est opposée à celle des faux docteurs : ὁ δὲ Μιχαήλ ὁ ἀρχάγγελος... οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν· ἐπιτιμῆσαι σοὶ κύριος.

ψ. 10 : Même comparaison, traitée un peu différemment : ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φεῖρονται.

ψ. 12 : Même présence : ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευχόμενοι.

ψ. 11 : Plusieurs mots identiques dans exemple analogue, traité différemment : τῇ ὁδοῦ τοῦ Κάλιν ἐπαρεύθησαν, καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαάμ μισθοῦ ἐσχύθησαν.

ψ. 12 : Ils sont des νεφέλαι ἄνδρῶν ὑπὸ ἀέμιον παραφερόμεναι.

ψ. 13 : οἷς ὁ ζῶπος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται.

ψ. 16 : κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα.

ψ. 3 : παραδοθείση τοῖς ἀγίοις πίστις.

ψ. 17 : μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.

ψ. 18 : ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαίχεται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι.

On ne relève ensuite que quelques ressemblances ou rencontres verbales :

iii, 14 : προσδοκῶντες... ἀμώμητοι.

ψ. 18 : τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ., αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν οἰῶνος.

ψ. 21 : προσδεχόμενοι

ψ. 24 : ἀμώμους

ψ. 25 : μόνῃ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰ. Χ. τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα... καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

Trois remarques découlent de cette comparaison :

1^{re} On relève entre II Pet. et Jude un grand nombre d'idées et de faits identiques. Sur 25 versets que contient l'épître de Jude 19 se retrouvent en totalité ou en partie dans II Pet.

2^{re} Ces idées et ces faits sont exprimés souvent avec les mêmes mots, les mêmes phrases. Ces identités verbales subsistent même quand les phrases parallèles des deux épîtres expriment une pensée un peu différente. Deux mots employés dans des passages strictement parallèles ne se trouvent pas ailleurs dans le N. T. ἐμπαίχεται (II Pet. iii, 3; Jude, ψ. 18), ὑπέρογκα (II Pet. ii, 18; Jude, ψ. 16); un autre employé du même ne se retrouve pas dans toute la Bible : συνευχόμενοι (II Pet. ii, 13; Jude, ψ. 12). Le mot rare σπιλος (deux fois dans le N. T. II Pet. ii, 13; Eph. vi, 27) correspond à σπιλάδες qui est un *hapax* biblique dans Jude (ψ. 12). — ζῶπος, employé seulement ailleurs par Hébr. xi, 18 dans le N. T., se lit deux fois dans des passages encore exactement parallèles (II Pet. ii, 4, 17; Jude, ψ. 6, 13).

3^{re} L'ordre des idées, des faits, des expressions parallèles est le même à part 6 cas (cf. II Pet. i, 3, 12; ii, 15, 21); ces exceptions n'empêchent pas un tel ordre d'être très significatif. Celui-ci l'est d'autant plus que lorsque II Pet. s'écarte de Jude pour les passages qui lui sont propres, on retrouve ensuite la III de Jude.

Ces remarques permettent de conclure à une dépendance littérale certaine. Mais des deux épîtres a utilisé l'autre, l'aquiescé l'autre, l'a imité d'une écrit plus ou moins par les deux auteurs est une hypothèse invérifiable et inutile. Mais lequel des deux s'est inspiré de l'autre?

B. Explication de la dépendance.

a) La première épître de Pierre a un premier la venue des faux docteurs (i, 3-4), la pratique des vertus (ψ. 1-11), la véridité de l'enseignement apostolique et de l'Écclésiaste (ψ. 12-21), les exemples du déluge, de Noé et du Lot (ii, 1, 7-9), le petit développement sur l'Archange de Balaam (ψ. 16), la liberté promise et l'esclavage dûment, le retour du pécheur converti à son premier état, avec illustration

par deux proverbes (§. 19-22), la question du retard de la parousie et l'ecpnoxis (iii, 4-13), l'enseignement de Paul dans ses lettres (§. 15-16), pour ne citer que les passages les plus importants.

De son côté l'épître de Jude a en propre l'exemple d'Israël au désert (§. 5), une allusion discrète à la nature du péché commis par les anges (§. 7), l'altération de Michel et du diable (§. 9), la mention de Caïn et de Coré (§. 11), la nomenclature : arbres, vagues, astres errants (§. 12-13), la citation d'Hénoch (§. 14-15), le développement des §. 19-23, pour ne citer encore que les passages principaux.

On s'explique bien que Pierre ait repris l'épître de Jude pour en dire plus long. On s'explique moins bien que Jude ait suivi Pierre presque exclusivement dans sa diatribe contre les faux docteurs, omettant tout le reste; son silence sur la parousie serait surprenant, car plus le temps s'écoulait, plus l'explication du retard devenait utile. Au contraire, on a d'excellentes raisons pour expliquer la plupart des omissions de II Pet. par rapport à Jude. L'allusion à la nature du péché des anges (§. 7), l'altération de Michel et du diable (§. 9), les astres errants destinés à l'enfer (§. 13), la citation d'Hénoch (§. 14-15), sont des points qui ont fait difficulté aux commentateurs et ont dû paraître étranges de bonne heure; à cause de quelques-uns d'entre eux l'épître de Jude a été disentée dans la tradition (1). On voit beaucoup mieux l'auteur de II Pet. abrégant Jude et évitant toute allusion aux apocryphes, que Jude ajoutant spécialement à la diatribe de Pierre ces textes difficiles et quelque peu scabreux.

b) Quand on étudie de près la rédaction de II Pet. dans les passages parallèles à Jude, on constate à plusieurs reprises que Pierre est secondaire; on voudra bien se reporter au commentaire de ii, 10, 11, 12, 17.

c) Si on compare les exemples tirés de l'A. T. on obtient le tableau suivant :

II Pet.	Jude
ii, 4 anges coupables.	§. 5 Israël au désert.
§. 5 déluge et Noé.	§. 6 anges coupables.
§. 6-7 les villes coupables et Lot.	§. 7 les villes coupables.
§. 15 Balaam.	§. 11 Caïn. Balaam. Coré.

Jude ne suit pas l'ordre historique; du temps de l'Exode il

(1) Cf. p. 264 s.

remonte avant le déluge, pour redescendre à l'époque d'Abraham et remonter à Caïn. — Balaam et Coré appartiennent au temps de l'Exode, mais l'épisode de Coré est antérieur à la venue de Balaam (*Nombres*, xxii ss.; xvi). Au contraire l'ordre de II Pet. est conforme à celui de l'histoire et de la chronologie bibliques; il paraît donc moins primitif. D'autre part l'addition du déluge et de Noé, celle de Lot, montrent que si Dieu punit les coupables, il récompense aussi les justes. L'attribut divin de justice apparaît ainsi dans une lumière plus complète.

d) Le langage de Jude est beaucoup plus vif (cf. §. 11 et II Pet. ii, 15); il décèle davantage de passion. Celui de Pierre est plus calme, plus logique.

Ces observations permettent de conclure que c'est II Pet. qui utilise Jude. Après un premier jet, on a une adaptation. L'ordre semblable des idées et des faits, dans une suite aussi longue, laisse croire que l'auteur de II Pet. connaissait Jude par cœur ou l'avait peut-être sous les yeux en faisant sa rédaction. Mais tout en suivant sa source, en lui empruntant jusqu'à des phrases, il ne s'y assujettit pas; il choisit, omet, ajoute et, sauf dans ii, 10, 11, 12, 17, où le caractère secondaire apparaît nettement, il donne à son texte, une allure personnelle.

La dépendance de II Pet. par rapport à Jude est admise par la plupart des critiques et commentateurs modernes (*Belser, Cornely, Calmes, Camerlynck, Vogels, Vrede, Reuss, Harnack, Jülicher, Knopf, Mayor, Windich*...). Quelques-uns soutiennent l'opinion contraire (*Spitta, Zahn, Bigg, Wohlenberg*); voici leurs principaux arguments.

Jude dit que les faux docteurs ont été prophétisés depuis longtemps. Il parle au présent et fait allusion à un écrit (§. 4, 14); sans doute il parle des apôtres au pluriel, mais, remarque Zahn (1), on ne pourrait prendre l'expression à la lettre, car elle signifierait que les apôtres ont écrit une épître collective, ce qui n'est pas exact. Jude sait que les apôtres ont dit des choses analogues et tel il cite Pierre, d'entendre II Pet. ii, 1-3; iii, 3 qui annoncent au futur la venue de ces hérétiques. — Cet argument est loin d'être décisif, car l'expression *ἡμεῖς ἀποστόλοις* de Jude §. 4 peut être interprétée tout autrement, du même ce qui ont dit des apôtres aux §. 17-18; et II Pet. qui parle d'abord des hérétiques au futur les nomme ensuite au présent; ce futur n'est qu'une tournure de style (2).

Zahn fait valoir une raison de convenance. Il tient salut Pierre

(1) *Einh.* II, p. 81.

(2) Voir le Commentaire aux passages indiqués.

pour l'auteur de l'épître et éprouve une difficulté à penser que le grand apôtre ait copié Jude. Mais la première de Pierre a bien utilisé l'épître aux Éphésiens.

La question de l'unité de style dans II Pet., longuement étudiée par Spitta, ne prouve pas davantage. On allègue l'absence de suture dans les passages parallèles à Jude; la rédaction de II Pet. aurait trop d'unité pour laisser admettre par endroits la dépendance littérale à l'égard d'une source. Sans doute, ajoute-t-on, le style de Jude apparaît aussi sans brisure, mais dans son cas il n'y a pas de dillement, car l'épître est empruntée presque entièrement à un même écrit. — Cet argument ne prouve pas l'antériorité de II Pet., car l'auteur ne juxtapose pas deux écrits, Jude et le sien, mais tout en suivant Jude, il garde assez d'indépendance pour faire une rédaction uniforme.

Bigg remarque la présence de mots pauliniens dans Jude : κλητός (ῥ. 1), ἄγιος au sens de chrétien (ῥ. 3), ψυχικός (ῥ. 19) et leur absence dans II Pet. D'après lui il serait plus naturel de penser que Jude connaissait le langage de Paul et lui a emprunté ces mots tout en suivant Pierre, que d'admettre que Pierre les ait enlevés tout en suivant Jude. — Mais l'observation ne porte pas, car dans II Pet. on trouve d'autres mots pauliniens qui ne sont pas dans Jude, comme ἄνομος (ii, 8), δίκαιος (i, 13; ii, 7, 8) δικαιοσύνη (i, 1; ii, 5, 21; iii, 13), καλεῖν (i, 3), κλήσις (i, 10), etc. D'ailleurs ces mots ne sont pas exclusivement pauliniens.

Le même auteur estime que certains passages, plus clairs dans II Pet. que dans Jude, sont en faveur de la priorité de II Pet., ainsi i, 12 comparé à Jude ῥ. 5; ii, 3 comparé à Jude ῥ. 4 où τοῦτο τὸ κρίμα renverrait à Pierre. Mais la clarté et la logique ne sont pas des critères suffisants d'antériorité; elles peuvent être, en effet, le résultat d'une correction. Il faut revenir à une comparaison d'ensemble et celle-ci nous paraît décisive en faveur de l'antériorité de Jude.

§ III. Les rapports de II Pet. avec la première épître de Pierre.

A. Le vocabulaire et le style.

Mayör, qui a étudié ces rapports de très près (1) et à qui nous empruntons ici ses observations, a compté 100 mots communs aux deux épîtres, 369 mots utilisés par I Pet. à l'exclusion de II Pet. et 230 mots utilisés par II Pet. à l'exclusion de I Pet., ce qui revient à constater que sur 699 cas (100 + 369 + 230) les deux épîtres se rencontrent 100 fois

(1) P. LXXIII-LV.

et divergent 599 fois; la proportion des accords de vocabulaire est donc de 1/7 et celle des désaccords de 6/7.

Mots désignant des vertus ou des qualités.

a) communs aux deux Épîtres : ἅγιος, γνώσις, δίκαιος, δικαιοσύνη, ἐλευθερία, μακροθυμία.

b) lus dans II Pet. et pas dans I Pet. : ἐγκράτεια, ἐπιγνώσις, εὐσεβής, εὐσέβεια, μετάνοια, σοφία, στηριγμός.

c) lus dans I Pet. et pas dans II Pet. : ἀγνός, ἀγαλλιάσθαι, ἀνυπόκριτος, ἐπεικής, εὐσπλαγχνός, εὐλογέω ἡσύχιος, καλός, νήψω, δμόφρων, πιστός, πιστεύω, πνευματικός, πραῖς, πραύτης, προθύμως, στερεός τῇ πίστει, συμπλοῆς, σωφρονέω, συνειδήσις, ἀγαθή, ταπεινός, ταπεινόφρων, ταπεινοφροσύνη, ὑπακοή, ὑποτάσσομαι, φόβος, χεῖρ, χαρά, χάρισμα, χρηστός, χριστιανός.

La liste des défauts donne le même contraste.

II Pet. emploie trois mots avec la préformante σύν : συναπάζω, συνευχαίρομαι, συνίστημι I Pet. huit : συμπλοῆς, συνειδήσις, συνεκλεκτός, συνκληρονόμος, συνικαίω, συσχηματίζομαι, συνεπρεσβύτερος, συντρέχω.

Les mêmes idées, ou des idées tout à fait analogues, sont exprimées par des mots différents; le premier mot est celui de II Pet. et le second celui de I Pet. : ἀθεσμος et ἀθέμιτος, ἐξακολουθεῖω et ἐπακολουθεῖω, ἐπιχορηγέω et χορηγέω, ἡγήρομαι et λογίζομαι, ἀγοράζω et λυτρώομαι, ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως et πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἐπόπτης et μάρτυς, ὑπόδειγμα et ὑπόγραμμος, αἱ πάλαι ἀμαρτίαι et αἱ πρότερον ἐπιθυμίαι, πόταπός et πῶς, πταίω et προσκόπτω, προσδοκῶ et ἐλπίζω. Le retour du Seigneur à la fin des temps est appelé παρουσία dans II Pet. (i, 16; iii, 4, 12), jamais dans I Pet. où on lit ἀποκάλυψις à la place de ce terme devenu habituel (i, 7, 13; iv, 13).

À côté de ces différences remarquables de vocabulaire, il faut signaler quelques expressions semblables :

1) II Pet. i, 2 : χάρις τοῦ καὶ εἰρήνῃς πληθυνθείη.

2) ῥ. 3 : τοῦ κλέουσαις ἡμέτερον βίβη.

3) ῥ. 10 : βεβηλὸν ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογὴν ποιησάμενοι.

4) ῥ. 16 : ἐπόπτης γεννηθέντες τῇ ἐκείνου μεγαλειότητος.

5) αἱ 2 : πολλοὶ ἐξακολουθήσαντες αὐτῶν ταῖς ἀσελείαις.

6) iii, 14 : ἀσπίδι καὶ ἀνέμῳ.

I Pet. i, 2 : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.

i, 15 : τὴν καλῶμεθα ἡμέτερον θύγιον, v, 10 : ἡ κλέουσαις ἡμέτερον τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βίβην.

ii, 4 : περὶ δὲ θεῶν ἐκλεκτῶν ἐννομεν, ῥ. 11 : γέννησιν ἐκλεκτῶν.

ii, 12 : ἐπισυνάγοντες, Cl. i, 2 : ἡμεῖς ἐκλεκτοί.

iv, 3 : ὑποτασσάμενοι τῷ κυρίῳ.

i, 10 : ἀνέμῳ ἀνέμου, καὶ ἀσπίδι.

L'appel, l'élection, la conduite manuelle (n° 2, 3, 5) sont simplement désignés par les mêmes mots dans des phrases différentes; il n'agit

done de rencontres verbales probablement fortuites. Les termes de la salutation (n° 1), communs à II et I Pet. se lisent aussi chez Jude. Restent donc les n°s 4 et 6, ce qui réduit la ressemblance à peu de chose. Cependant, comme II Pet. a connu I Pet. (1), une influence de I Pet. demeure possible pour le choix de quelques mots.

Le style de II Pet. est moins clair, moins simple que celui de I Pet.; toutefois il n'y a pas de différences importantes. On relève le même usage de l'article tantôt placé, tantôt omis devant un nom suivi d'un autre nom au génitif; le même emploi correct du génitif absolu (2); la même appellation *τέτρα* suivie d'un génitif de qualité (3); l'usage des cas, des verbes, des prépositions est à peu près semblable, cependant il faut noter que I Pet., contrairement à II Pet., emploie l'infinitif avec l'article (4), et une fois *ὅτι* avec l'indicatif (5). De la copieuse étude de Mayor, il ressort que le style des deux épîtres, contrairement au vocabulaire, ne présente pas une disparité caractéristique.

B. L'usage de l'Ancien Testament.

II Pet. cite l'A. T. cinq fois (II, 2, 22; III, 8, 12, 13). Sur ce nombre, une seule fois la citation est annoncée comme la réalisation du texte cité (II, 22); dans les autres cas il y a un simple rappel de mots sans formule indiquant l'usage de l'Écriture. Les exemples tirés des anges complices, de Sodome et Gomorre, de Balaam (II, 4, 6, 15) sont empruntés à Jude. L'appellation « prédicateur de la justice », ainsi que le titre de « huitième » donnés à Noé (II, 5), le qualificatif de « juste » attribué à Lot (II, 7) ont leur origine dans la *haggada* et montrent que dans ces passages II Pet. se rattache à l'exégèse juive. Il faut en dire autant de la mention « fils de Bosor » ajoutée au nom de Balaam (II, 15).

Dans I Pet. Hort compte trente et une citations (6) et Mayor ajoute à ce chiffre plusieurs références moins apparentes. À côté de rappels de mots on a des citations comprenant un ou plusieurs versets (I, 24-25; II, 6; III, 10-12; V, 5) et aussi des formules introduisant les citations : *διότι γέγραπται* (I, 16), *διότι περιέχει ἐν γραφῇ* (II, 6). — I Pet. utilise donc l'A. T. beaucoup plus que ne le fait II Pet., elle le cite plus longuement et explicitement.

Les deux épîtres argumentent sur le déluge et citent Noé (II Pet.

(1) Cf. p. 81.

(2) Cf. p. 16.

(3) I Pet. I, 14; II Pet. II, 14.

(4) III, 7, 10; IV, 2, 17.

(5) III, 1.

(6) WESTCOTT-HORT, *The N. T. in the original greek*, p. 586 s.

II, 5; III, 5-7; I Pet. III, 20-21), mais dans un sens bien différent. Dans II Pet. le déluge est la fin du monde ancien par l'eau, figure de la fin à venir du monde actuel par le feu; Noé prêche la justice, mais sans succès et l'épithète de « huitième », qui lui est décernée, vient du chiffre huit, total des personnes sauvées dans l'arche. Dans I Pet. les eaux du déluge, sur lesquelles flotte l'arche, sont le symbole du baptême; la pensée générale n'est donc point la même; à remarquer cependant deux points de rencontre : le chiffre huit, à propos des personnes sauvées à travers l'eau, et, pendant la construction de l'arche, l'incrédulité des gens, laquelle suppose quelque explication ou exhortation de Noé. On peut expliquer ces deux données communes par une même dépendance à l'égard de la Genèse et de la *haggada*, ou par une reminiscence de I Pet. dans II Pet.

C. Les idées.

Comme chacune des deux épîtres a été écrite dans des circonstances différentes et dans un but spécial, il est tout à fait normal qu'elles ne développent pas les mêmes idées. La comparaison ne peut porter que sur des points communs. On peut en retenir trois.

II Pet. III, 15-16 allègue les épîtres de saint Paul, mais on ne voit pas qu'elles soient utilisées au cours de la rédaction. Au contraire I Pet. s'inspire des épîtres aux Éphésiens et aux Romains jusqu'à les citer à la lettre implicitement. Cette différence à l'égard de saint Paul ne permet aucune conclusion, car elle peut tenir à une simple diversité de circonstances et d'objets.

On n'en saurait dire autant de la place donnée au Christ. Dans II Pet. Jésus ou le Seigneur est nommé au début et à la fin de la lettre (I, 1-2; III, 18), à propos de la transfiguration (I, 16-17) et de la parousie (III, 4, 10, 14-15), et dans quatre autres passages (I, 8, 11, 14; II, 20); il faut ajouter I, 3 et II, 1 où il est question de lui sans qu'il soit appelé par son nom. Dans I Pet. la pensée du Christ revient continuellement; elle domine et imprègne tout (I, 2, 3, 7, 8, 11, 13, 19-21; II, 3-8, 13, 21-25; III, 15, 16, 18, 19, 21, 22; IV, 1, 5, 11, 13, 14; V, 1, 4, 10, 14); le souvenir de Jésus, de ses souffrances, l'amour pour lui, l'imitation de sa perfection font de I Pet. un écrit unique et touchant où on relate une vie spirituelle intense toute concentrée autour de la personne du Sauveur. La spiritualité de II Pet. est moins profonde, moins christologique; la pratique des vertus aboutit bien à la connaissance du Christ (I, 5-8); mais le Christ n'est pas modèle, il est seulement objet de l'*πίστις*. On peut dire d'une manière générale que la pensée du Christ dans II Pet. est beaucoup moins continue et qu'elle demeure dans la sphère de l'esprit sans s'adresser au cœur.

Une différence plus grande encore est à noter dans la perspective et dans la conception de la parousie. Nous avons déjà dit que les termes qui servent à désigner l'événement ne sont point les mêmes (1). Dans I Pet. la parousie est espérée comme prochaine (iv, 7, 17; v, 4), aucune allusion n'est faite à un retard qui serait cause de déception. Dans II Pet. des esprits forts se moquent de l'espérance de la parousie tant elle tarde à venir (iii, 4); aussi l'auteur prend-il soin de dégager cette espérance d'une conception trop étroite du temps et d'expliquer le prétendu retard par un dessein de miséricorde de la part du Seigneur (iii, 8-9). La manière de présenter l'événement varie comme la perspective. Dans I Pet. l'apocalypse-parousie est considérée exclusivement comme le retour du Seigneur qui viendra juger les vivants et les morts (iv, 5, 17), ce retour est objet de joie et d'allégresse, car il sera le commencement de la récompense éternelle avec Dieu et avec le Christ dans la gloire (i, 7-9; iv, 13; v, 4, 10). Cette doctrine est bien aussi celle de II Pet., mais implicitement; l'idée de la parousie est développée dans une eschatologie cosmique qui sert de moyen d'expression, mais qui n'a rien de spécifiquement chrétien (iii, 7, 10-13). Dans les deux épîtres cependant l'espérance de la parousie est un motif de sanctification (I Pet. iv, 7; II Pet. iii, 11-12).

Les anciens avaient déjà remarqué le caractère différent des deux écrits, notamment en ce qui concerne la langue, et plusieurs en faisaient un argument décisif contre l'authenticité de II Pet., au dire de saint Jérôme. Nous avons déjà vu que ce Père répondait à la difficulté par l'hypothèse des secrétaires (2). Mais est-ce que l'hypothèse d'un secrétaire rédacteur différent pour chaque épître suffit à tout expliquer? Il ne semble pas.

§ IV. L'authenticité.

La dualité des secrétaires peut expliquer les différences de vocabulaire et de style et jusqu'à un certain point la manière différente de citer l'A. T. et de parler de N. S. Il suffit alors de reconnaître aux secrétaires une part plus ou moins grande d'activité personnelle dans la rédaction. La difficulté, aux yeux des critiques, vient de certains traits qui ne conviennent pas à l'époque de Pierre.

On objecte la collection des épîtres de saint Paul, à laquelle II Pet. fait allusion (iii, 16). Cette collection ne fait difficulté que si on l'entend d'une collection complète, car alors un certain laps de temps est nécessaire à sa formation et, selon toute vraisemblance, on se trouve reporté après la mort de saint Pierre que Mgr Duchesne place en

(1) Cf. p. 25.

(2) Cf. p. 10.

64 (1). — Mais rien n'oblige d'admettre une telle interprétation. L'expression : ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς peut très bien s'entendre des épîtres comme de l'autour et non de toutes les épîtres écrites par saint Paul. Une collection incomplète a pu exister assez tôt. Que ces épîtres soient comparées à l'A. T. et rangées parmi les Écritures, il n'y a pas là un signe d'époque tardive comme l'a bien montré le P. Lagrange (2).

Il est au contraire difficile de ne pas reconnaître une difficulté dans la manière dont il est parlé de la parousie. Les pères qui ont attendu la parousie sont morts depuis un certain temps (iii, 4); même si ce texte est la citation d'un écrit (3), il exprime une réalité concrète, il s'applique à une situation déterminée qui ne paraît plus être celle de la première génération chrétienne. Zahn pense que les pères désignent simplement les premiers fidèles sans que tous soient déjà morts; l'expression pourrait donc convenir au temps de saint Pierre (4). Mais, comme le remarque Chase, il y a un certain temps que les pères sont morts puisqu'après eux tout a continué comme auparavant et, de plus, les premiers disciples ne furent vraisemblablement appelés les pères que lorsqu'on les a considérés dans le passé. Pourrait-on dire que saint Pierre parle de moqueurs à venir? En fait ceux-ci sont bien contemporains de l'épître (ii, 3, 12, 22; iii, 5, 16).

L'argumentation sur la relativité du temps et la patience du Seigneur (iii, 8-9) veut expliquer le retard du retour de Jésus. A l'époque de I Pet. la difficulté à laquelle s'efforce de répondre II Pet. ne paraît pas avoir été soupçonnée (5). On peut se demander si entre la rédaction de I Pet. (vers 63) et la mort de saint Pierre (sans doute en 64, au plus tard vers 67) un tel changement a pu se faire dans les esprits. L'inquiétude touchant le retard de la parousie s'accorde bien avec le langage qui l'exprime pour faire penser au temps qui suivit la première génération chrétienne.

C'est encore à cette époque que paraît devoir nous conduire la dépendance de II Pet. par rapport à l'épître de Jude, si la date de celle-ci est postérieure à 70 comme nous avons eu devoir l'admettre (6).

Cependant l'auteur de II Pet. s'intitule « Siméon Pierre, apôtre de Jésus-Christ » (i, 1). L'appellation de Siméon insiste sur la personnalité, de même la qualité de témoin à la scène de la Transfiguration : l'auteur a été sur la montagne, il a vu, il a entendu (i, 16-18). L'apôtre Paul est son frère bien-aimé (iii, 15). Quand il dit qu'il écrit pour la seconde

(1) *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 63 s.

(2) *Canon*, p. 9 s.

(3) Cf. p. 1, 2.

(4) *Einl.* II, p. 72 s.

(5) Cf. p. 28.

(6) Cf. p. 288 s.

lois (III, 1), il fait sans doute allusion à I Pet., ce qui est encore une manière de s'identifier avec Pierre.

Que conclure de ces faits ?

On peut remarquer avant tout essai de réponse que les données de l'épître confirment les hésitations de la tradition. Il y a dans l'écrit des éléments difficilement conciliables : l'épître se donne pour l'œuvre de saint Pierre et elle paraît avoir été rédigée après lui.

Beaucoup de critiques, Harnack (1), Jülicher (2), Loisy (3), Vogels (4), et de commentateurs, Mayor, Windisch, Knopf..., concluent que l'épître n'est pas de Pierre, mais d'un auteur postérieur qui a usé du procédé de pseudonymie si souvent employé par les Juifs et les anciens chrétiens. Il aurait emprunté le nom du grand apôtre pour donner plus d'autorité à son écrit et intervenir plus efficacement contre les faux docteurs. Un indice de cet emprunt serait à discerner dans l'insistance avec laquelle l'auteur s'identifie avec Pierre. Dans I Pet., qui se présente avec de si grandes garanties d'authenticité, l'apôtre a un langage beaucoup plus réservé (I, 1, 8; V, 1); on peut mettre, il est vrai, cette différence de présentation sur le rôle des secrétaires. Il reste néanmoins que souvent les auteurs pseudonymes insistent sur leur qualité d'emprunt; dans l'*Évangile de Pierre*, l'auteur déclare : « Quant à moi, Simon Pierre, et André, mon frère, nous primes nos filets et nous allâmes à la mer » (5).

Nos habitudes littéraires nous mettent en état de défiance contre le procédé de pseudonymie, d'autant plus que souvent les hétérodoxes y ont eu recours. Cependant, comme cet usage littéraire existait, rien ne s'oppose en soi à ce que Dieu inspire un auteur qui l'emploie. Le cas ne serait pas nouveau, puisque dans l'A. T. l'Écclésiaste et la Sagesse sont bien reconnues aujourd'hui pour être des livres pseudonymes. De même que le Qohéleth parle comme s'il était Salomon, sans éviter certains détails qui ne sont point en situation, l'auteur de II Pet. parlerait comme s'il était l'apôtre saint Pierre. Il n'y aurait pas d'affirmations erronées, mais fiction littéraire.

L'insistance avec laquelle l'auteur se donne comme Pierre décide un bon nombre de commentateurs et de critiques à admettre l'authenticité de l'épître malgré les difficultés qui subsistent (Zahn, Henkel (6), Bigg, Cornely, Belser, Camerlynck, Vrede, Charne).

(1) *Chronologie*, t. I, p. 468.

(2) *Eint.*, p. 200-208.

(3) *Remarques sur la littérature épistolaire du N. T.*, p. 131-137.

(4) *Grundriss*, p. 227.

(5) *Évangile de Pierre*, v. 60; cf. v. 26-27. Trad. VAGANAY.

(6) Karl Henkel a écrit toute une étude pour défendre l'authenticité. Cf. *Bibliographie*, p. 81.

Ne pourrait-on pas trouver une voie moyenne qui tînt compte des diverses données de la question ? Il paraît légitime de penser que la lettre n'est pas née d'une initiative privée, mais qu'une autorité est au point de départ. On pourrait supposer sans invraisemblance que l'auteur a reçu une mission, sinon de Pierre avant sa mort, au moins d'une autorité religieuse ou que lui-même détenait une telle autorité. Peut-être était-il disciple de Pierre. En tout cas il entend bien se rattacher à Pierre. Il se recommande de Paul (III, 15) et utilise l'épître de Jude. Il transmet un enseignement apostolique, et l'exprime de la manière qui pouvait le rendre le plus efficace. Il y a pseudonymie, mais pseudonymie justifiée par une mission ou une situation qui permettait, étant donnés les procédés littéraires du temps, de parler de la sorte.

Il ressort de la langue et du style que cet auteur était un Israélite helléniste cultivé. La manière dont il parle « du peuple » et des païens est bien juive (1).

§ V. L'unité de l'épître.

AN XVII^e siècle Grotius proposa de reconnaître une lettre distincte dans le chapitre III (2). D'après Kahl il y aurait une épître primitive écrite par saint Pierre et comprenant les péripécies I, 1-21 et III, 3-18. Jude aurait connu cette épître et un auteur postérieur aurait interpolé d'après Jude la péripécie II, 1-III, 2 dans II Pet. authentique. L'unité de style et de langue rend ce découpage impossible à admettre (3). Déjà Renan avait considéré II Pet. comme un écrit composite, rédigé avec des lambeaux d'écrits apostoliques (4), ce qui est tout à fait exagéré. Le point de départ de ces hypothèses est un certain manque d'harmonie dans la composition de l'épître, car le chapitre II, emprunté presque entièrement à Jude, interrompt le développement sur la parousie (5). M^{re} Ladenze propose simplement de déplacer III, 1-16 et de l'insérer après II, 3^e de sorte que la suite des idées est plus logique; la diatribe contre les faux docteurs vient après le développement sur la parousie (6). Mais ce déplacement en vue de la logique

(1) II, 1, 18; cf. p. 58, 76.

(2) *Annotaciones in II Pet.* I, 1. Grotius proposait d'attribuer II Pet. à Siméon, deuxième évêque de Jérusalem.

(3) Mêmes mots rares ἀνέμω, ἀστέφανοι dans III, 17 et II, 7; III, 16 et II, 14. Les fidèles doivent être ἀπλοὶ καὶ ἀμεμίχτοι (III, 14) par opposition aux faux docteurs qui sont σπλοὶ καὶ μέμχτοι (II, 13). Même importance de τῆς ἐκλογῆς dans I, 2, 3; III, 18 et II, 20, 21.

(4) *L'Antéchrist*, p. VI.

(5) Cf. p. 57, 80.

(6) *Transposition accidentelle dans la II^e Pétri*, R. B. 1905, p. 543-552.

est suspect d'arbitraire; la critique textuelle ne lui fournit aucun appui. Le plus simple et le plus vraisemblable est de reconnaître que l'auteur ne s'est pas mis en peine d'écrire avec un ordre impeccable.

§ VI. Les circonstances de l'épître.

1° Les destinataires.

La question des destinataires est très difficile.

Le texte de *in*, 1 mentionne une première épître du même auteur envoyée aux mêmes destinataires. Cornely, Camerlynck, Vrede y voient une allusion à I Pet. Nous avons déjà dit qu'ils tiennent l'épître pour authentique; ils lui reconnaissent donc les mêmes destinataires asiatés qu'à la *Prima Petri*.

Zahn, qui défend aussi l'authenticité, ne croit pas que *in*, 1 renvoie à I Pet. qui aurait un caractère trop différent pour que l'allusion lui convienne. Il conclut que II Pet. renvoie à une lettre perdue qui serait la première de Pierre. Viendraient ensuite notre seconde actuelle, puis celle que nous appelons la première mais qui serait, en fait, la troisième. Les destinataires de la seconde, comme de la première hypothétique, seraient des chrétiens d'origine juive, habitant la Palestine ou la Syrie. Pierre qui avait travaillé à leur évangélisation les connaissait bien. La lettre de Paul mentionnée dans *in*, 15 serait aujourd'hui une lettre perdue, écrite par Paul durant la captivité de Césarée pour mettre les mêmes fidèles en garde contre les faux docteurs (1). Wohlenberg, disciple de Zahn, adopte la même position; toutefois il précise que les destinataires seraient peut-être bien des Galiléens. Spitta pensait aussi à des Juifs. Falconer leur préfère les Samaritains (2).

Ces hypothèses nous éloignent beaucoup du texte. Le libertinisme combattu, le recours à la grande autorité de saint Paul indiquent des communautés d'origine païenne plutôt que d'origine juive; ceux qui s'écartent des païens pour venir à la religion (*in*, 18), ceux qui se sont soustraits aux souillures du monde et sont ensuite retournés au borbier (*in*, 20-22) sont certainement d'anciens païens. L'étude de l'épître amène donc à conclure que les destinataires devaient être des gentils.

Mayor pense aux Romains. L'auteur qui userait de pseudonymie ferait allusion dans *in*, 15 à Rom. II, 4; *in*, 25, 26; *ix*, 22, où il est

(1) *Bibl.*, II, p. 42 ss.

(2) *Is second Peter a genuine Epistle to the churches of Samaria? Expositor*, juin, juillet, août, sept. série 6, t. V, 1902, p. 459 s.; t. VI, p. 47 s., 117 s., 218 s.

également question de la patience du Seigneur. Bigg croit, au contraire, que saint Pierre lui-même a écrit aux Corinthiens; la première épître dont il est parlé dans *in*, 1 serait perdue et aurait été une première lettre à la même église. Le passage *in*, 15-16 concernerait les épîtres de saint Paul aux Corinthiens.

Ces hypothèses font beaucoup trop de place aux conjectures.

L'épître, contrairement à I Pet., ne contient aucune désignation. Nous croyons que *in*, 1 renvoie à cette première lettre. Il est donc possible que l'auteur s'adresse aux mêmes églises que I Pet. On pourrait peut-être penser aussi à l'Égypte où l'épître a été très tôt reçue.

2° Le lieu d'origine.

Il est inconnu et on est réduit encore à de pures conjectures.

Zahn estime que Pierre lui-même a écrit l'épître à Antioche (1). Harnack (2), Chase pensent à l'Égypte; Deissman (3), Knopf hésitent entre l'Égypte et l'Asie Mineure. Cornely, Camerlynck, Vrede nomment Rome; ce nom est peut-être le meilleur.

3° La date.

Les auteurs qui admettent l'authenticité datent l'épître entre 60 et 67 : Zahn et Wohlenberg vers 60-63, Bigg vers 60-64, Camerlynck vers 63, Vrede vers 62-67, Belser vers 65-67, Cornely vers 66-67. Ceux qui rejettent l'authenticité placent généralement la rédaction à une époque tardive : Windisch vers 120, Mayor vers 125, von Soden autour de 150, Jälicher entre 125-175, Harnack entre 150-175, Knopf entre 150 et 180, Loisy au plus tôt vers 170 (4). Le principal motif d'une date aussi éloignée des temps apostoliques est la mention des épîtres de saint Paul et l'autorité canonique qui leur est reconnue (*in*, 15, 16). Nous avons vu ce qu'on pouvait penser de ce prétendu anachronisme (5). Un autre argument est la nature des erreurs poursuivies; on serait en présence d'une véritable gnose. En fait l'auteur réfute le même libertinisme que Jude (6), mais les faux docteurs qu'il poursuit vont à certains égards plus loin que ceux auxquels s'en prend Jude : ils ne croient pas à la parousie. Cette incrédulité a pu naître assez tôt dans certains milieux, on la comprend très bien dans les années qui ont suivi la destruction du temple de Jérusalem. Les perspectives

(1) *Bibl.*, II, p. 51 s.

(2) *Chronologie*, t. I, p. 469.

(3) *Bibelstudien*, p. 293 s.

(4) *Remarques sur la litt. épist. du N. T.*, p. 137.

(5) Cf. p. 28 s.

(6) Cf. p. 281 s.

sur la ruine du temple et le retour du Seigneur sont confondues dans les Synoptiques, surtout dans Marc et dans Matthieu. Quand le premier événement arriva sans le second, certains esprits ont pu penser que ce dernier ne se produirait pas. D'autre part Jude a écrit vers 70 ou 80. Nous daterions donc II Pet. vers cette époque, peu après Jude.

DEUXIÈME ÉPÎTRE

DE

SAINT PIERRE

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION ET RAPPEL DES DONNS DIVINS (I, 1-4).

I, 1) L'auteur se désigne sous le double nom de Siméon Pierre. — Σωμεών est le nom sémitique שמעון qu'on retrouve dans les LXX et quelquefois dans le N. T. (Lc. ii, 25, 34; iii, 30; Act. xiii, 1; xv, 14; Apoc. vii, 7). Le nom grec Σίμων qui signifie « censeur » lui a déjà été substitué comme plus intelligible dans Eccli. i, 1; Esdr. ix, 32, presque toujours dans I et II Mac., les évangiles et les Actes. Il est porté par des personnages dans les comédies de Plaute (*Mostellaria*, *Pseudolus*), de Térence (*Andria*). En dehors de II Pet. et de Act. xv, 14, Pierre est toujours appelé Simon, d'où la leçon harmonisante Σίμων dans B. La forme sémitique, qui avait presque disparu, est peut-être ici un archaïsme intentionnel. Cependant on a Πέτρος et non Κηρῆς; que Paul employait de préférence; dans ses épîtres on lit Πέτρος deux fois (Gal. ii, 7, 8) et Κηρῆς huit fois (I Cor. i, 12; iii, 22; ix, 5; xv, 5; Gal. i, 18; ii, 9, 11, 14). Si l'archaïsme est voulu il est donc discret. Dans I Pet. l'auteur s'intitule seulement « Pierre apôtre » (i, 1); ici on a en plus Σωμεών et le titre de δοῦλος employé déjà par Jude (v. 1; cf. *Com. de s. Jacques*, p. 2).

ἰσότης est un *hapax* dans la Bible, le mot vient de ἴσος et de τιμή; comme τιμή signifie évaluation au sens de prix et au sens d'estime, ἰσότης a deux acceptions; jouir d'une égale valeur, ainsi dans Philon Dieu regarde le sage comme valant le monde, τὸν σοφὸν ἰσότημον κόσμῳ ὃ θεὸς ἡγεῖται (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 8; M. I, 165); et jouir d'une considération égale, d'honneurs égaux (Plur. *Lys.*, 19), en ce sens ἰσότης est dit de l'égalité civique dans Josèphe (*Ant. jud.* XII, iii, 1), dans Lucien (*Hermot.* 24) et plusieurs inscriptions (*Dittenb. Or. inscr.*, 234, 25; 544, 34). La foi, entendue ici au sens objectif de doctrine proposée, est reçue à égalité d'honneur, c'est-à-dire elle est également honorable pour tous ceux qui la reçoivent. — λαχθεῖν, obtenir par le sort (Jo. xix, 24; Lc. i, 9), par la volonté divine, recevoir un présent : ὡς καὶ Ἀχιλλεὺς δῶρον ἐκ Πριάμοιο λάχῃ (*Ilade*, xxiv, 75-76), d'où obtenir en partage avec idée de faveur. Les fidèles n'ont pas acquis la foi, ils l'ont reçue comme un don. — ἡμῶν est mis pour τῇ ἡμῶν,

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΕΤΡΟΥ Β

1, ¹ Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἐσόμενοις ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. ² χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνῃ πληθυνθεῖη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου

1. TWSVM : Συμεων. — H : Σιμων.

2. THWSVM : post επιγνωσει addunt του θεου και ιησου.

même tournure dans Mt. v, 20. Que désigne ici le « nous » ? Quelques critiques (B. Weiss, Mayor) pensent à une opposition entre les destinataires gentils et l'auteur s'identifiant avec les Juifs convertis : les gentils ont reçu le même don qu'Israël. La pensée rappellerait la parole de Pierre dans les Actes : τὴν ἰσὴν διατέλν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν (xi, 17). Mais dans la présente lettre rien ne rappelle la controverse judaïsante. D'autres (Beugel, Spitta, Bigg, Knopf...) voient avec raison une opposition entre les destinataires qui n'ont pas vu Jésus et l'auteur s'identifiant aux apôtres et aux disciples qui ont vu et entendu le Sauveur (cf. I Pet. i, 8 ; I Jo. i, 1-3).

ἐν δικαιοσύνῃ n'est pas l'objet de πίστιν (contre Camerlynck), il faudrait dans ce cas εἰς, comme a corrigé K : εἰς δικαιοσύνην, en ἐπὶ plutôt que ἐν ; d'ailleurs « recevoir une foi en la justice » est une expression étrange, même si on entend, comme Camerlynck, la justice au sens paulinien de justification. Il est beaucoup plus naturel d'entendre δικαιοσύνη de l'attribut moral de justice, comme toujours dans le présent écrit (ii, 5, 21 ; iii, 13). Si la même foi honorable est reçue par les uns et les autres, c'est par suite de la justice divine qui est bienveillante et ne fait pas acception de personnes. A tous les fidèles le même privilège de la foi est accordé.

Parmi les auteurs les uns entendent θεοῦ de Dieu le Père (Mayor, Camerlynck, Vrede, Windisch) et les autres de Jésus-Christ (B. Weiss, Spitta, Calmes, Bigg, Knopf, Wohlenberg, Charue). L'emploi de l'article devant θεοῦ et son omission devant σωτῆρος font grammaticalement rapporter les deux substantifs à la même personne, ainsi dans Philon : ὁ πατὴρ καὶ σωτῆρ (De praem. 39 ; M. II, 414). Jésus-Christ serait appelé « notre Dieu et Sauveur » comme dans Jude (§. 4) il est appelé, dans une construction semblable et d'après notre exégèse, « le seul maître et Seigneur ». Cependant il arrive, dans des phrases semblables à celle qui nous occupe, qu'un deuxième nom sans article soit sujet, tel est bien le cas d'Éph. v, 5 : ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. On peut discuter les cas de II Thes. i, 12 ; Tito, ii, 12. Dans II Pet. la grammaire favorise l'attribution de θεοῦ à Χριστοῦ, mais ne permet pas une conclusion ferme. Le contexte donne des indications utiles. Aux §. 2 et 3, comme nous le verrons, le texte est beaucoup plus intelligible avec un seul sujet au §. 1 ; de plus l'emploi de σωτῆρ dans l'épître est favorable à l'unité de sujet, le mot est écrit quatre fois en dehors d'ici, toujours relativement au Christ et dans une construction semblable à celle

1, ¹ Siméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ, à ceux qui ont reçu une foi aussi honorable que la nôtre en [vertu de] la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, ² que la grâce et la paix vous soient données abondamment dans la connaissance de

qui nous retient ; σωτῆρ n'a jamais l'article et se trouve toujours précédé d'un substantif muni de l'article et se rapportant encore au Christ : τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (i, 11 ; iii, 18 ; et, sans ἡμῶν, ii, 20 ; iii, 2). Dès lors n'est-il pas indiqué d'entendre τοῦ θεοῦ du Christ ? Nous pouvons donc que Jésus est appelé Dieu comme dans Jo. xx, 28 et, avant déjà, dans Rom. ix, 5. Au temps d'Ignace d'Antioche l'appellation paraît avoir été courante : ἐν αἵματι θεοῦ (Éph. i, 1), μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (Rom. vi, 3).

Jésus est proclamé aussi Sauveur. Ce titre que nous donnons si souvent à N.-S., lui est décerné assez rarement dans le N. T. ; une fois dans Luc (ii, 11), deux fois dans Actes (v, 31 ; xiii, 23), six fois dans Paul (Éph. v, 23 ; Phil. iii, 20 ; II Tim. i, 10 ; Tito, i, 4 ; ii, 13 ; iii, 6), deux fois dans les écrits johanniques (Jo. iv, 42 ; I Jo. iv, 14) et cinq fois dans II Pet., c'est-à-dire presque le tiers des cas lus dans le N. T., soit cinq fois sur seize. Le terme qui devait être cher à l'auteur ou à son milieu est souvent un attribut divin dans l'A. T. Les LXX traduisent par σωτῆρ ψῆ (Ps. xxiv [hébr. xxv], 5) ψῆ (Is. xlv, 15 [A], 21), σωτῆρ (Is. xii, 2), d'où vient le nom de Jésus qui a le même sens. L'expression σωτῆρ Ἰησοῦ ne pouvait guère s'écrire en hébreu ou en araméen, car on aurait répété presque les mêmes mots. Première indication que l'épître a dû être écrite en grec. Le titre de σωτῆρ était fréquent dans le monde hellénique (cf. I Jo. iv, 14, p. 205 ; et WENDELAND, Σωτῆρ, dans ZntW. 1904, p. 335 ss.). Il est donné à Zeus (PIND. Olymp. v, 39 ; Isth. vi, 41 ; ARISTOPHANE, Thesmoph. 1009), à Apollon (ESCHYLE, Ag. 512), à Asclépios (DITTENB. Or. inscr. 332, 9), à Sérapis et à Isis (id. 87), etc. Des rois l'ont reçu par flatterie, il suffit de nommer Ptolémée Soter, fondateur de la dynastie des Lagides. La plupart des Césars ont été salués comme « sauveurs du monde » (DEISSMANN, Licht vom Ost. p. 275 s.). Les termes de dieu et de sauveur sont parfois réunis, Ptolémée I Soter et son épouse Bérénice sont appelés θεοὶ σωτῆρες (Archiv für Papyrologie, v, 156, 1 ; cité par BAUER, Wörterb.). Une inscription officielle d'Éphèse et des villes d'Asie appelle Jules César θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα (DITTENB. Sylloge³, n° 760 ; cf. DEISSMANN, Licht vom Ost. p. 258). A l'encontre des apotheoses humaines, Jésus-Christ est proclamé Dieu et Sauveur. Il délivre du péché et de la mort. L'absence de l'article devant Χριστοῦ montre que l'auteur n'insiste pas sur le caractère messianique de Jésus et qu'il emploie Jésus-Christ comme un simple nom propre.

2) Après la mention des destinataires, les souhaits. La tradition textuelle de ce verset a souffert de la part des copistes. On se trouve en présence de deux textes : un long et un court. Le texte long se présente sous deux formes : τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν dans B C K, Eusebius, Théoph.,

ἡμῶν, ³ὥς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζῶην καὶ εὐσεβείαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδεῖν δόξαν

3. HSM : παντα. — TWV : τα παντα. — TWSVM : ἰδεῖν δόξαν καὶ ἀρετήν. — H : διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς.

et avec Χριστοῦ en plus après Ἰησοῦ dans N A L, les versions cop., arm., aeth., une ancienne latine (h q). Le texte court τοῦ κυρίου ἡμῶν est celui des meilleurs manuscrits de la *Vulgate* suivis par W. V. : *in cognitione Domini nostri*, de manuscrits syriaques et, sans ἡμῶν, de P. Bien appuyé dans les versions latines et syriaques le texte court est favorisé par la critique interne. D'abord la teneur du §. 3 : le pronom αὐτοῦ renvoie à un seul sujet et cette tournure se comprend mieux si immédiatement avant il y a un sujet et non deux. Puis dans l'épître le Christ seul est objet de γνῶσις (m, 18) et d'ἐπίγνωσις (i, 3, 8; ii, 20); m, 18 reprend en forme d'*inclusio* sémitique i, 2; or dans m, 18 le Christ seul est nommé. Enfin des additions au texte court expliquent bien les rédactions différentes du texte long. Les copistes ont vu deux sujets au §. 1 et ils ont voulu harmoniser le §. 2 avec leur exégèse. On ne voit pas au contraire pourquoi on aurait retranché au texte long. Nous tenons donc le texte court pour le meilleur (avec Zahn [Eint. ii, p. 60], Bigg, Mayor, Soden, contre Calmes, Frede, Windisch, Knopf, Wohlenberg, Charue).

Les souhaits sont la grâce et la paix. — χάρις et εἰρήνη se retrouvent, mais sans πληθυνθείη, en tête de toutes les épîtres de s. Paul et avec ἔλεος en plus dans I Tim. i, 2; II Tim. i, 2. La formule « grâce et paix », qu'on ne lit pas avant l'apôtre des gentils, semble donc remonter à lui. Elle se lit comme ici, avec πληθυνθείη, au début de I Pet. (i, 2) dont notre rédacteur a pu s'inspirer. Une influence de Jude §. 2 où on lit εἰρήνη et πληθυνθείη se présente naturellement. — χάρις est la grâce au sens général de faveur devant Dieu et de la part de Dieu; le sens est très large (cf. *Com. de s. Jacques*, p. 103). La paix est le souhait oriental (Gen. xiii, 23; Esdr. iv, 17; v, 7); dans le salut chrétien elle n'est pas une simple sécurité contre les ennemis du dehors, mais l'absence de toute inquiétude de la conscience à l'égard de Dieu, des hommes et de soi-même. Or cette grâce et cette paix sont données abondamment par la connaissance de Jésus. On en jouit dans la mesure où on le connaît, où on adhère à lui par la foi. — ἐπίγνωσις (ici et i, 3, 8; ii, 20) désigne étymologiquement une connaissance plus profonde et plus exacte que γνῶσις, car ἐπὶ indique un sens intensif. Mais l'auteur semble employer indifféremment l'un et l'autre terme, comme le montre bien la comparaison de i, 2 et de m, 18. On retrouve la nuance entre γινώσκω et ἐπιγινώσκω dans I Cor. xiii, 12.

Jésus qui est sauveur (§. 1) est aussi κύριος (cf. sur ce mot *Com. de s. Jacques*, p. 1). — κύριος, traduction de *kyrie* dans les LXX, est ici équivalent de θεός. Ce n'est pas le mot qui a influencé l'idée, comme on l'a prétendu; mais pour exprimer l'idée ou a choisi le mot. Peut-être, dans certains cas, y a-t-il une réplique aux faux Seigneurs de l'hellénisme. On ajoute souvent ἡμῶν

notre Seigneur. ³ Car sa divine puissance nous a gratifiés de tout ce qui concerne la vie et la piété, en nous faisant connaître celui

comme ici, parce que Jésus est reconnu Seigneur par ses fidèles, il est leur maître et leur Dieu.

3) On pourrait considérer les §. 3-7 comme une longue phrase dont les §. 3-4 seraient la protase et les §. 5-7 l'apodèse (ainsi Calmes et beaucoup d'éditeurs, *Fogels*,...). On aurait d'abord un rappel des dons divins (ὡς κτλ.), puis une exhortation à leur demeurer fidèle par la pratique des vertus (καὶ αὐτὸ τοῦτο, §. 5). Mais le καὶ du §. 5 indique plutôt le commencement d'une phrase que le début d'une apodèse. D'autre part les mots διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς se lisent bien à la suite de ἐν ἐπιγνώσει κτλ. du §. 2. Il semble donc que les §. 3 et 4 se rapportent plutôt à ce qui précède qu'à ce qui suit; ils apparaissent comme un développement relatif aux bienfaits qu'apporte la connaissance du Seigneur (avec Mayor, Windisch, Knopf, Wohlenberg). Ainsi a compris la *Vulgate*. Spitta a relevé la même construction dans la salutation de la lettre d'Ignace d'Antioche aux Philadelpiciens et dans les lettres apocryphes III et VIII de Platon (cf. Mayor).

La proposition ὥς... δεδωρημένης est un génitif absolu. — ὥ; conjonction signifie « puisque, car » et introduit un fait certain apporté comme preuve. On peut hésiter entre les leçons πάντα de B C L P et τὰ πάντα de N A; cependant πάντα paraît mieux convenir, comme expression générale déterminée ensuite par τὰ πρὸς. Les pronoms ἡμῖν et ἡμᾶς ont le même sens que ἡμῖν au §. 1. — L'adjectif θεός fréquent chez les classiques, dans la littérature hellénistique, les inscriptions et les papyrus (cf. BAUER, *Wörterb.*), se rencontre seulement neuf fois dans les LXX (Ex. xxxi, 3; xxxv, 34; Job, xxvii, 3; xxxiii, 4; Prov. ii, 17; Eccl. vi, 35; II Mac. iii, 29; iv, 17; ix, 11). Il est souvent usité dans IV Macc. (25 fois), mais très rare dans le N. T.; en dehors de II Pet., où on le lit deux fois (ici et §. 4), on ne le retrouve qu'une fois (Act. xvii, 29). Ce mot avait en soi une saveur plus ou moins panthéistique, τὸ θεῖον, ou polythéiste (cf. KRUMHOLTZ, *Theol. Wörterbuch*, t. III, p. 122), voilà pourquoi les auteurs bibliques semblent avoir voulu l'éviter. Cependant il a aussi un sens monothéiste. Ici, où il s'agit dans le contexte des dons de Dieu et de la participation à la nature divine (§. 4), le mot convient bien : le divin pénètre dans l'humain, non par nature, mais par concession de Dieu.

L'expression θεῖα δύναμις est une locution de la philosophie grecque (Platon, *Leg.* iii, 691^e; Aristote, *Politique*, vii, 4), qu'on retrouve chez Josèphe (*Ant. jud.* IX, iv, 3; viii, 6), saint Justin (*Apol.* i, 32), Clément d'Alex. (*Strom.* I, xx; VII, vii, G. C. S. II, 63; III, 29), dans l'inscription de Stratonice (cf. *Introd.* p. 15). Cette expression d'un hellénisme cultivé ne se trouve nulle part ailleurs dans l'Écriture.

Le pronom αὐτοῦ se comprend très bien avec le texte court du §. 2, puisqu'il renvoie à un seul sujet. Le Christ, qui est Dieu et Seigneur, possède un pouvoir divin. Mayor objecte que celui qui possède le pouvoir divin semble distinct de celui qui appelle (τοῦ καλέσαντος) et dont il semble

καὶ ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλλματα δεδώρηται, ἵνα

4. T : τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα. — HWVM : τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν. — S : μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν.

se servir pour nous accorder ses dons. Il entend donc αὐτοῦ de Dieu le Père et τοῦ καλέσαντος du Christ. Mais celui qui a la puissance peut bien être aussi celui qui appelle (avec Bigg, Knopf, Wohlenberg). — τὰ πρὸς : « ce qui est nécessaire pour » ; même tournure dans Lc. xix, 42; xxviii, 10; avec ζῶν dans Juges (xvii, 10), τὸ ζῆν dans Diodore de Sicile (xiii, 58), au sens de subsistance et avec εὐσέβειαν dans Josèphe : παιδευθέντες τὰ πρὸς εὐσέβειαν (*Ant. jud. proœm.* 2). Ici ζῶν est la vie de l'âme maintenant et dans le royaume à venir, vie spirituelle et religieuse, qui vient de notre participation à la nature divine (§. 4). Ce serait trop spécifier que d'entendre ζῶν au sens johannique (cf. 1 Jo. v, 2), l'acception paraît moins spéciale. — εὐσέβεια est un mot spécifiquement hellénique, qui a pénétré peu à peu dans les milieux juifs et chrétiens, neuf fois dans les LXX, quarante-sept fois dans IV Macc., stoïcien de tendance; dans le N. T., en dehors de Act. iii, 12 et des Pastorales (dix fois), on le trouve seulement dans II Pet (ici et §. 6, 7; iii, 11). — δωροῦμαι est employé au moyen au sens de l'actif (avec l'ensemble des commentateurs modernes), comme dans Gen. xxx, 20 : δεδώρηται ὁ θεός μοι δῶρον καλόν, ou Prov. iv, 2 : δῶρον ἀγαθὸν δωροῦμαι ὑμῖν. Ce verbe est rare dans les LXX (huit fois) et le N. T. (seulement ici et §. 4; Mc. xv, 45). Le parfait indique la permanence du don reçu.

διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς rappelle ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν du §. 2 et se rapporte au même sujet. Sans doute, dans le N. T. comme dans l'A., l'appel est généralement attribué à Dieu (1 Cor. i, 9; vii, 15, 17; Gal. i, 6, 15; 1 Thes. ii, 12; iv, 7; II Tim. i, 9; Hébr. v, 4; 1 Pet. i, 15; ii, 9; v, 10). Cependant le Christ appelle aussi (Mt. ix, 13 et paral.; Rom. i, 6). C'est le cas ici. Cette exégèse est fortement soutenue par les §. 16-18 *infra* relatifs à la δόξα du Christ. La puissance divine de Jésus a donné aux apôtres et aux fidèles tout ce qui est nécessaire à leur vie spirituelle et religieuse et il les a gratifiés de la sorte en se faisant connaître d'eux après les avoir appelés. Dans l'ordre chronologique le Christ appelle, se fait connaître et par cette connaissance accorde ses dons. L'homme est impuissant et il reçoit (cf. II Cor. iii, 5).

Au lieu de ἰδίᾳ δόξῃ leçon de N A C P, *vulg. boh. sah. syr.*, on a dans B K L διὰ δόξης avec ἀρετῆς. La leçon διὰ peut venir d'un désir de rendre le texte plus facile ou d'une confusion entre ἰδίᾳ et διὰ, mais on pourrait admettre que le datif ait été choisi pour l'élégance en évitant la triple répétition de διὰ dans la même phrase. — ἰδίᾳ perd souvent dans la *Koinè* son sens de « propre, particulier » et est employé à la place du pronom personnel ou de l'adjectif possessif; nombreux exemples dans les inscriptions et les papyrus (BAUER, *Wörterb.*). Cet usage hellénistique est généralement celui du N. T. Ici le datif pourrait signifier que le Christ a appelé

qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu; ⁴ par elles nous avons été gratifiés des précieuses et très grandes promesses, afin

à sa gloire, à sa vertu, c'est-à-dire veut faire participer à ses prérogatives; mais on comprend mieux un datif instrumental (cf. Auer, *Gram.* p. 199 s.) : le Christ nous a appelés par sa gloire; on a le même sens qu'avec διὰ. La δόξα est la gloire divine que le Christ tient de son Père (§. 17), mais qu'il possède néanmoins comme sienne et gardera éternellement (iii, 18). Cette gloire s'est manifestée par les miracles durant la vie publique de Jésus (cf. Jo. ii, 11), surtout lors de la transfiguration (cf. §. 16-18 *infra*) et de la résurrection. Elle est celle dont parle saint Jean dans le Prologue : καὶ θεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (i, 11). Chez les classiques et les anciens auteurs grecs δόξα signifie « opinion, croyance, réputation »; les LXX ont traduit très souvent דָּבָר par ce mot qui a pris alors le sens de « gloire, honneur »; cette acception a passé ensuite chez les auteurs grecs (cf. KRITIK, *Théol. Wörterb.*). — ἀρετὴ est la vertu au sens de inscriptions et les papyrus (cf. BAUER, *Wörterb.*). Le Christ a appelé ses disciples non pas seulement en leur disant de le suivre, mais en les entraînant par la manifestation de sa gloire et de sa puissance. Idée profonde qui rend bien compte de l'histoire évangélique. — δόξα et ἀρετὴ sont nommés souvent ensemble par les auteurs grecs (nombreux exemples dans WERTSTEIN); Diodore de Sicile (ii, 45; iii, 70; xvi, 80; xviii, 36) place ἀρετὴ avant δόξα selon un ordre qui est plus naturel, cependant Plutarque (*Morale*, 535) écrit δόξα avant ἀρετὴ comme II Pet.

L'auteur veut montrer par l'exemple des apôtres et des communautés combien la connaissance du Seigneur est importante et féconde. C'est par elle que les destinataires de l'épître progresseront dans la grâce et la paix. Saint Paul exhortait d'une manière analogue les Colossiens à progresser dans la connaissance de Dieu : αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ (i, 10).

4) Ce verset se présente avec de nombreuses variantes dans les manuscrits. La leçon « per quem » de la *Vulgate* (Clem. et W. W.) suppose la lecture δι' ὧν se rapportant à τοῦ καλέσαντος, on est en présence d'une correction qui veut rendre le texte plus facile. Les mots qui suivent δι' ὧν se présentent avec plusieurs réductions : τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν (B), τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα (N K L), τὰ μέγιστα καὶ τίμια ὑμῖν (A); même texte avec ἡμῖν (C P). La *Vulgate* a un texte composite : *maxima et preciosa nobis*. La construction τίμια καὶ μέγιστα, davantage soutenue par les manuscrits, est d'un style plus normal avec l'adjectif à l'état simple suivi du superlatif. Semblable climax se retrouve souvent chez les auteurs grecs : μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον (THUCYDIDE, i, 1), εὐτάκτους καὶ εὐπολύτατους (XENOPHON, *Hell.*, V, iii, 17). Au contraire μέγιστα καὶ τίμια forment un anticlimax, tournure très rare (cf. XENOPHON, *Cyr.*, II, iv, 29 : δυνατώτατον καὶ προθύμωτον). Entre les deux pronoms ἡμῖν et ὑμῖν la confusion est facile (cf. LIEBTRON sur Philé. §. 6); la leçon ὑμῖν a pu être influencée par ἡμῖν du §. précédent aussi bien que la leçon ὑμῖν par γένεσθε. Le contexte décide plutôt en faveur de ἡμῖν, car c'est l'Eglise (cf. ἡμῖν §. 1) qui a reçu les promesses et les transmet. Nous lisons

διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

donc ἡμῖν dont la meilleure place est après τίμα (cf. LAGRANGE, *Crit. text.* p. 558). — La construction ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (d'après B A C L) n'est pas claire, aussi a-t-on éprouvé le besoin de la corriger. C P : τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς, & construit avec l'accusatif conformément à l'usage (cf. *infra* ἀποφυγόντες) : τὴν ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίαν φθορᾶς. *Valg.* : *fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem*. Le texte de B A C L présente de meilleures garanties à cause de sa difficulté.

Il est tout naturel de faire rapporter διὰ ὧν aux mots qui précèdent, donc à δόξα et à ἀρετή (avec Camerlinck, Mayor, Knopf, Windisch). — ἐπαγγέλματα est un mot propre à II Pet. dans la Bible (ici et III, 13); ailleurs l'auteur emploie ἐπαγγελία (III, 4, 9); les deux mots sont classiques. Les promesses sont celles que Jésus a faites, surtout les promesses de la parousie et de l'avènement du royaume dont il sera bientôt question (v. 11; III, 4, 9-10; 12-13). C'est parce qu'elles sont mises en doute et même rejetées par certains (III, 3-4) qu'on insiste sur leur valeur, en les appelant précieuses, très grandes. — μέγιστα *hapax* dans le N. T. — δεδιόρηται au passif avec le sujet exprimé (ἐπαγγέλματα), plutôt qu'un moyen avec un sujet sous-entendu (θεία δόγματα, ou ὁ καλίσσας). Quoi qu'il en soit, le don des promesses vient toujours du Christ. Par sa gloire et sa vertu le Christ n'a pas seulement appelé les apôtres et les fidèles, il les a aussi gratifiés de ses promesses et a garanti celles-ci.

διὰ τούτων se rapporte à ἐπαγγέλματα et non à δόξα καὶ ἀρετή (contre Bengel), ni non plus à ἡμῖς du v. 3 (contre Wohlenberg). Les apôtres et les premiers disciples ont reçu les promesses afin de les faire connaître, pour que par elles les nouveaux fidèles deviennent participants de la nature divine. Les promesses sont considérées comme la cause de l'union avec Dieu, car les nouveaux fidèles adhèrent à elles par la foi qu'ils possèdent en commun avec l'Eglise (v. 1). Elles sont nommées de préférence à la foi qu'elles impliquent parce que l'auteur veut indiquer leur valeur avant d'entreprendre leur défense.

Θείας cf. v. 3. — L'expression θεία φύσις encore plus que θεία δόγματα est une expression de la philosophie grecque (PLATON, *Critias*, 120^a, 121^a; *Resp.* 366^c; XÉNOPHON, *Hell.* VII, 1, 2. ARISTOTE, *De part. anim.* IV, 10; ÉPICTÈTE dans DIOGÈNE LAERCE, X, 97, 113). Elle devait être assez courante, car on la retrouve dans Diodore de Sicile (V, 31), Josèphe (*Contre Apion.* I, 232), dans une inscription (DITTENBERG, *Syll.*³, 1125, 8), plusieurs fois chez Philon (*De spec. leg.* III, 179; M. II, 329; *De decalog.* 104; M. II, 198; etc.). Les Grecs avaient l'idée d'une participation de l'homme à la nature divine. Chez les Stoïciens cette participation n'avait qu'un sens panthéiste, qu'on retrouve chez Sénèque : [*homo*] *Dei pars est* (*Ep.* XCV, 28). Dans les religions de mystères on voulait s'unir aux dieux pour jouir de leur bonheur. Chez Platon la participation était une parenté de nature entre le νοῦς et Dieu (cf. FESTUCIÈRE, *L'idéal*

que par elles vous deveniez participants de la nature divine, vous étant soustraits à la corruption [qui est] dans le monde et [qui vient] de la convoitise.

religieuse des Grecs, p. 48-53). L'homme dans la contemplation arrivait par lui-même à reconnaître sa nature divine. Philon remarquait bien que le νοῦς ne peut parvenir à l'union avec Dieu que si Dieu lui-même l'attire : οὐ γὰρ ἂν ἀπετύλμασε τοσοῦτον ἀναδραμῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀνταβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασιν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν (*Leg. alleg.* I, 33; M. I, 51, cité par Knopf). Dans le christianisme la participation est une grâce, un acte d'amour de la part de Dieu qui se communique à l'homme.

La présence de θείας φύσεως sort d'argument à Harnack pour repousser II Pet. après 150 (*Chronologie*, I, p. 469). Mais l'idée elle-même est ancienne dans le N. T. L'auteur énonce la même doctrine que saint Jean : ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (I Jo. I, 3; cf. Jo. VI, 53-58), que l'Épître aux Hébreux : μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν (III, 14), μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου (VI, 4), que saint Paul dans la théologie du corps mystique du Christ. Il exprime une idée traditionnelle dans un langage grec.

Le participe ἀποφυγόντες indique à l'aor. l'antériorité de temps par rapport au verbe principal γένησθε. Il s'agit d'une préparation négative antécédente à l'union avec Dieu. Contrairement à l'usage, bien observé dans II, 18, 20, ἀποφεύγειν est construit avec le génitif au lieu de l'accusatif, par analogie avec certains verbes en ἀπὶ, ou avec φεύγειν ἀπὸ (Mt. III, 7); — ce verbe est usité seulement par II Pet. dans le N. T. — φθορά dans le langage philosophique est opposé à γένεσις et désigne la dissolution de la matière (PLATON, *Phaedr.* 95^c; *Resp.* 516^a; ARISTOTE, *Phys.* V, v, 6). On retrouve φθορά usité dans l'Écriture, comme chez les classiques, au sens de ruine, destruction (Is. XXIV, 3; Ps. en [hébr. an]. 4), corruption physique (I Cor. XV, 42, 50) et aussi au sens qui ne paraît guère avoir été usité des Grecs, de corruption morale (Sagesse, XIV, 12; ici et *infra*, II, 19). Dans Plutarque (*Morale*, 712^c) il s'agit du viol, l'idée est autant physique que morale. L'auteur de II Pet. spécifie doublement cette corruption. Elle est dans le monde, le monde étant vraisemblablement entendu au sens péjoratif, comme *infra*, II, 20 et souvent dans le N. T. (cf. I Jo. II, 15); elle est en lui, comme dans son lieu et y exerce son pouvoir. — Elle est dite aussi dans la convoitise, ἐν ἐπιθυμίᾳ (sur ce mot, cf. I Jo. II, 16), en ce sens qu'elle en vient. Comme dans I Jo. II, 16, elle est source du mal et est mise en rapport avec le monde. Il y a opposition entre la nature divine, et la corruption morale. On ne peut participer à la première que si on a fui la seconde.

LA PRATIQUE DES VERTUS (v. 5-11).

La pratique des vertus est la réponse de l'homme aux dons divins. Quand on est devenu participant de la nature divine il faut vivre en conséquence.

⁵ Καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ⁶ ἐν δὲ τῇ γνῶσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσεβείαν, ⁷ ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν

L'auteur énumère les vertus (§. 5-7) et en montre la nécessité en même temps que les avantages (§. 8-11).

5) καὶ... δὲ « indique la progression de la narration..., tandis que δὲ καὶ marque une certaine opposition » (ADEL, *Gram.* p. 346). — αὐτὸ τοῦτο est une forme adverbiale : « à cause de cela, c'est pourquoi », qu'on retrouve chez les classiques, soit comme ici au neutre singulier (XÉNOPHON, *Anabase*, I, ix, 21), soit au neutre pluriel αὐτὰ ταῦτα (PLATON, *Protagoras*, 310^e). — ἡ G² placent δὲ devant τοῦτο contrairement à B C K L P qui l'écrivent après; la locution adverbiale se trouve alors coupée en deux; cette leçon, vraisemblablement fautive, est à l'origine de celle de A : καὶ αὐτοὶ δὲ τοῦτο, suivie par vulg. : vos autem. — σπουδὴν πᾶσαν rappelle πᾶσαν σπουδὴν de Jude (§. 3), mais au sens ici de zèle, diligence, et non de hâte. — παρεισφέρειν est un hapax dans la Bible; le mot est d'un usage rare chez les Grecs. Il est usité par Démosthène au sens d'apporter un amendement à une loi (*Lept.* 88, 89, 99, 137); on le retrouve dans un papyrus de Tebtunis (BAUER, *Wörterb.*). L'expression εἰσφέρειν σπουδὴν est au contraire d'un usage courant avec l'acception de « mettre tout son zèle à quelque chose, apporter toute sa bonne volonté » (POLYBE, XXII, xii, 12; DIOD. DE SIC., I, 83; JOSÈPHE, *Ant. jud.*, XX, ix, 2; inscription de Stratonice, *Introd.* p. 15; autres inscriptions, DITTENB., *Syll.* 3, 656, 10; 694, 15). Notre auteur emploie παρεισφέρειν dans le même sens. Le fidèle doit mettre tout son zèle à la pratique des vertus. — Le verbe simple χορηγεῖν signifie « être chargé d'un chœur, en faire les frais », et au sens dérivé : « donner, subvenir »; ἐπιχορηγεῖν est une forme rare qui veut dire au sens littéral : « ajouter comme chorège à ce qui a déjà été fourni » (DENYS D'HAL. *Ant. rom.* x, 54). Le chorège était chargé de recruter et de payer tous les frais d'un chœur, pour son instruction et son entretien. Fonction onéreuse, mais très honorable. Le chorège, dont le chœur remportait la victoire dans les concours, recevait un prix et élevait souvent un monument dit choragique en souvenir de sa victoire, tel Lysistrate à Athènes. Au sens dérivé, ἐπιχορηγεῖν signifie « donner, ajouter » avec une idée de générosité. Il est employé deux fois dans les LXX (Éccli. xxv, 22; II Mac. iv, 9) et cinq fois dans le N. T. (ici, *infra* §. 11; et II Cor. ix, 10; Gal. iii, 5; Col. ii, 19). On ne voit pas bien pourquoi il est écrit à la place du datif; peut-être est-ce pour mieux marquer la connexion des vertus qui s'impliquent réciproquement.

L'auteur énumère huit vertus. La première est la foi déjà nommée (§. 1); mais ici πίστις est envisagée non plus au point de vue objectif de doctrine proposée, mais au sens subjectif d'adhésion à la doctrine reçue de Jésus et communiquée aux fidèles. Elle est le fondement des autres vertus. — ἀρετὴν ne désigne pas la sainteté ou la perfection, mais une vertu particulière, puisqu'il s'agit d'une énumération; vraisemblablement l'auteur a en vue

⁵ Et à cause de cela apportez toute diligence pour ajouter à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, ⁶ à la connaissance la tempérance, à la tempérance la patience, à la patience la piété, ⁷ à la piété l'affection fraternelle, à l'affection fraternelle la charité. ⁸ En

l'énergie morale. — γνῶσιν n'est pas la connaissance spéculative, mais la connaissance pratique, qui fait discerner ce qui est bien. Énergie morale et connaissance sont corrélatives, l'une fait agir, l'autre dirige.

6) ἐγκράτειαν désigne l'empire sur soi-même. Ce terme est employé dans la philosophie morale grecque (ARISTOTE, *Nic.* vii, 2 et 4; PLUT. *Morale*, 1040^e s.). La maîtrise de soi est une tempérance qui s'exerce surtout en ce qui concerne les plaisirs des sens, la nourriture, la boisson. Elle est nécessaire pour que la connaissance ne soit point troublée par la passion ou les excès. Tempérance et connaissance sont corrélatives. L'auteur se place surtout au point de vue de la réaction de la conduite sur les idées. Dans Gal. l'ἐγκράτεια est le dernier fruit de l'Esprit (v, 23); ici elle est opposée à l'inconduite des hérétiques (iii, 3). — ὑπομονήν est la patience dans les afflictions, le support des peines; elle fait accepter le retard de la parousie (iii, 4 ss.) qui sert d'objection aux railleurs; elle empêche qu'on se décourage dans les efforts nécessaires à la pratique de la tempérance. Elle fait persévérer. — εὐσεβείαν, cf. §. 3; la piété soutient et fortifie toujours; elle est opposée ici à la mentalité des impies (ii, 6; iii, 7) et est mise spécialement en rapport avec la patience à qui elle donne sa valeur religieuse.

7) φιλαδελφίαν désigne l'amour des frères, c'est la charité envisagée dans le cadre de la communauté (cf. I Pet. i, 22); ἀγάπην est encore la charité, mais sans spécification à l'égard des uns ou des autres. Il y a une gradation dans le sens de l'universalisme. L'amour des frères ne suffit pas, il faut aimer tout homme. C'est l'enseignement du Sermon sur la Montagne (Mt. v, 43-48) et de la parabole du bon Samaritain (Lc. x, 25-37). On trouve une gradation semblable dans I Thes. iii, 12 : τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας. L'amour des frères, sur lequel les écrits johanniques insistent tant (Jo. xiii, 34, 35; xv, 12, 17; I Jo. ii, 10; iii, 14; iv, 20), a son perfectionnement dans l'amour du prochain quel qu'il soit. Alors que la foi est la base des vertus, la charité en est le couronnement. Même pensée dans Ignace d'Antioche : ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη (*Éph.* xiv, 1).

Dans le N. T. on trouve plusieurs énumérations de vertus dans le genre de celle que nous avons ici (§. 5-7). On a neuf vertus dans Gal. v, 22-23; six dans II Cor. vi, 4-5; I Tim. vi, 11; quatre dans Apoc. ii, 19; la charité est nommée dans ces quatre listes, la patience dans les trois dernières, la foi dans la première et les deux dernières, la tempérance dans la première. Il est remarquable que ces listes assez divergentes s'accordent toutes sur la charité. Une inscription d'Asie Mineure du premier siècle avant Jésus-Christ qualifie un certain Hérostratos d'« homme bon, et distingué par la foi, la vertu, la justice, la piété » : ἀνδρὰ ἀγαθὸν γενόμενον καὶ διενέγκαντα πίστιν καὶ ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην καὶ εὐσεβείαν καὶ... (DITTENB. *Or. inser.* 438). Ces énumérations de vertus paraissent avoir été dans le goût du temps

ἀγάπην. ⁸ ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιγνώσιν. ⁹ ὃ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλὸς ἐστὶν μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἀμαρτημάτων. ¹⁰ διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν

9. T : ἀμαρτημάτων. — HWSVM : ἀμαρτιών.

(cf. PIERRE, *Cherubim*, 102-104; M. I, 157; *Virt.* 182; M. II, 406; HENRIAS, *supra*, p. 2). On peut dire la même chose des énumérations de vices fréquentes dans saint Paul.

La répétition de mots qui consiste à redire dans la proposition suivante le mot qui termine la proposition précédente, est un procédé de style qu'on retrouve dans Rom. v, 3-5; viii, 30; 1, 14; Jac. 1, 2-3; et déjà dans Sagesse, vi, 17-19; avec sa gradation dans les idées il est conforme à la bonne rhétorique (DÉMOSTHÈNE, *De corona*, 179; CICÉRON, *Pro Milone*, xxiii; *Pro Roscio*, xxvii; cf. p. 18).

8) Les v. 8 et 9 expliquent, le premier sous forme positive, le second sous forme négative, le rôle des vertus dans la vie du fidèle. La pointe est dirigée contre les hérétiques qui n'ont pas la vraie connaissance du Christ et sont dans l'aveuglement.

ταῦτα ici et v. 9 se rapporte aux vertus énumérées dans v. 5-7. Le sens de la phrase est conditionnel, car la pratique des vertus, qui n'est pas le fait de tout le monde (v. 9), est la condition de la vie spirituelle. — ὑπάρχοντα, mieux soutenu dans les manuscrits que παρόντα, leçon de A, a le sens d'« être », comme souvent chez les classiques. — πλεονάζοντα, ce verbe est employé par les auteurs grecs avec une idée péjorative d'excès; une juste mesure étant l'idéal. A l'exception de II Cor. viii, 15, où il est une citation d'Éx. xvi, 18, ce verbe est toujours employé dans le N. T. au simple sens d'abonder et même en bonne part, comme ici, à propos de la grâce (II Cor. iv, 15), ou de la charité (II Thes. i, 3). Saint Paul, pour accentuer encore l'idée d'abondance, ajoute au verbe une préposition : ὑπερπλέοντας δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν (I Tim. i, 14). — ἀργούς, usité ici au sens de stérile comme dans Jac. ii, 20 et non de « oisif » comme dans Mt. xx, 3, 6. Les deux adjectifs ἀργούς, ἀκάρπους se complètent. — ἀκάρπους a pu être suggéré par ἀκαρπα de Jude v. 12. — καθίστησιν, au sens de « rendre », selon un usage qu'on retrouve chez les auteurs grecs (THUCYDÈS, ii, 42 : εὐλογίαν... φανερόν καθιστάς). La proposition négative est une litote. La pratique des vertus a pour effet la fertilité spirituelle, c'est-à-dire le progrès religieux de l'âme. — εἰς... ἐπιγνώσιν indique le terme et la nature de ce progrès : acquérir une connaissance toujours plus grande du Christ. Il faut se sanctifier pour comprendre mieux ce qu'est Jésus. La connaissance de Jésus, qui est le point de départ de la vie chrétienne (v. 3; cf. ii, 20), en est aussi le terme et le couronnement. Elle doit grandir comme la foi dans Rom. i, 17. On lit une pensée analogue à celle exprimée ici dans Col. i, 10 : ἐν παντί ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ.

effet, [si] ces [vertus] sont en vous et [y] abondent, elles ne vous rendent pas stériles et sans fruit pour la connaissance de Notre Seigneur Jésus-Christ. ⁹ Celui, en effet, à qui elles font défaut est aveugle dans sa myopie, oublieux de la purification de ses anciens péchés. ¹⁰ C'est pourquoi, frères, faites d'autant plus diligence pour

9) A la connaissance que procure la pratique des vertus est opposé l'aveuglement auquel aboutit leur absence. On n'est pas loin de l'antithèse johannique entre la lumière et les ténèbres (I Jo. ii, 9, 11). L'image de l'aveuglement spirituel appartient à la catéchèse évangélique (Mt. xv, 14; xiii, 16; Jo. ix, 40-41); on la retrouve dans Apoc. iii, 17.

μυωπάζων, ce verbe est un hapax biblique; en dehors de ce passage on ne le retrouve que dans un texte du Pseudo-Deuys (*Ecclesiastica hierarchia*, ii, 3). Il est donc très rare. Il vient de μυῶψ et signifie « voir faiblement ». Les mots τυφλὸς ἐστὶν qui précèdent doivent donc être entendus au sens large à moins de supposer une altération du texte; il se pourrait que τυφλὸς ait été introduit de bonne heure dans le texte comme la glose d'un mot rare. La traduction de la Vulgate : *manu tentans* ne rend pas le sens. Un tel fidèle est aveugle dans sa myopie, ce qui revient à dire que sa myopie ressemble à un aveuglement; son regard ne s'étend pas sur le passé, il oublie qu'il doit changer de vie et acquérir les vertus. La gnose du Seigneur lui est cachée. C'est le cas des hérétiques. L'expression périphrastique λήθην λαβὼν se retrouve chez les auteurs grecs (ÉLIX, *Varia historia*, ii, 18; *Historia animalium*, iv, 35; viii, 1; JOSEPH, *Ant. jud.* II, ix, 4); λήθην est un hapax dans le N. T. — καθαρισμοῦ désigne le baptême (avec WINDISCH contre SPITTA), plutôt qu'une purification entendue dans un sens général. L'acception sacramentelle est très soutenue par les mots qui suivent et qui désignent vraisemblablement les fautes commises avant l'entrée dans la vie chrétienne. C'est à ce moment que le fidèle devient participant de la nature divine (v. 4). — τῶν πάλαι, l'article suivi d'un adverbe est une tournure qu'on rencontre plusieurs fois dans l'épître : ὁ τότε κόσμος (iii, 6), οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ (iii, 7); elle est classique (XÉNOPHON, *Memor.* I, vi, 14 : τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν). Nous lisons ἀμαρτημάτων avec N A K, plutôt que ἀμαρτιῶν avec B C L P; car ἀμάρτημα est rare (quatre fois en dehors d'ici dans le N. T.) alors que ἀμαρτία est très fréquent (plus de 170 fois dans N. T.). On comprend mieux la substitution du mot fréquent au mot rare que l'hypothèse inverse.

10) σπουδάσατε rappelle σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες du v. 5. L'auteur exhorte de nouveau et d'une manière plus pressante (διὸ μᾶλλον), tant importe la pratique des vertus pour arriver à connaître vraiment le Christ et à éviter l'aveuglement où les hérétiques sont tombés. — ἐλεῖσιν rappelle τοῦ καλέσαντος du v. 3 et peut être dû à l'influence de Jude v. 1 (ἐλεῖσιν); ἐλεῖσιν indique l'idée de choix. Les fidèles ont été appelés parce qu'ils ont été choisis; la première démarche vient de Dieu le Père ou plutôt du Christ, par analogie avec τοῦ καλέσαντος (v. 3). La pensée rappelle de loin Rom. viii, 28-30. La diligence

ὁμῶν τὴν κλησιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσῃτε ποτε. ¹¹ οὕτως γὰρ πλουσιώσῃ ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσόδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹² Διὸ μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότες καὶ ἐστηρικμένους ἐν τῇ παρουσίᾳ ἀληθείας. ¹³ Δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ

a pour objet l'affermissement de la vocation; elle est une réponse à l'appel. Cet affermissement se fait évidemment par la pratique des vertus. Pour rendre le texte plus clair, A ajoute les mots διὰ τῶν καλῶν ἔργων qu'on lit aussi dans ¹⁸ très mauvais dans ce passage (cf. LAGRANGE, *Crit. text.* p. 561), leçon reproduite dans la *Vulg.* : *per bona opera*.

ταῦτα se rapporte aux vertus comme dans *ŷ.* 8 et 9. — πταίειν « trébucher », au sens de faire une chute morale, de pécher (cf. Jac. II, 10; III, 2), peut-être réminiscence du Jude : ἀπταίστους (*ŷ.* 24). — οὐ μὴ insiste sur la négation, avec le subjonctif comme dans la *Koinè*. La métaphore de la chute prépare l'idée du *ŷ.* 11. Il y a un chemin à parcourir pour arriver jusqu'au royaume; le myope y trébuche, mais celui qui pratique les vertus arrive jusqu'au terme.

¹¹ οὕτως γὰρ renvoie à ταῦτα ποιοῦντες. — ἐπιχορηγηθήσεται forme *inclusio* à la fin de la péripore avec ἐπιχορηγήσατε du début (*ŷ.* 5); πλουσιός insiste sur l'idée de générosité. La récompense est généreuse pour le fidèle qui sait répondre à l'appel du Christ. Les précieuses et très grandes promesses du *ŷ.* 4 seront accomplies en sa faveur. — εἰσόδος a toujours dans le N. T. le sens d'« entrer », jamais celui de « passage pour entrer », les deux acceptions sont classiques. — βασιλείαν n'est pas le règne, mais le royaume à venir que donne le Christ. L'expression « royaume éternel » ne se lit pas ailleurs dans le N. T., elle équivaut à celle de vie éternelle qu'on y trouve souvent. — εἰσόδος εἰς τὴν... βασιλείαν rappelle les termes de la entéchèse synoptique : εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν (Mt. VII, 21; XVIII, 3, etc.). L'entrée dans le royaume avec ἐπιχορηγεῖν évoque pour Mayor l'idée d'une procession triomphale, pour d'autres (*Spitta, Soden*) celle des riches ornements dont le chorège pourvoyait le chœur lors de son entrée au concours. Mais l'auteur a-t-il pensé au sens étymologique? Il est plus probable qu'il a seulement voulu indiquer la magnificence de la récompense.

INSTANCE ET VÉRACITÉ DU TÉMOIGNAGE APOSTOLIQUE (*ŷ.* 12-21).

L'auteur exhorte parce que d'abord le bien des fidèles est en jeu (*ŷ.* 12) et ensuite parce que c'est son devoir (*ŷ.* 13), devoir d'autant plus pressant qu'il sait sa mort prochaine (*ŷ.* 14) et doit pourvoir à l'avenir (*ŷ.* 15). La pensée, qui se réfère à l'ensemble des versets précédents (8-11), se précise, elle concerne maintenant la connaissance du Christ et celle de sa promesse touchant la parousie. L'auteur insiste sur la véracité de son témoignage : lui-même a vu le Christ (*ŷ.* 16), il a entendu la voix du Père lors de la transfiguration (*ŷ.* 17-18). Les prophéties de l'Écriture confirment le témoignage apostolique (*ŷ.* 19-21).

affermir votre appel et votre élection, car en agissant de la sorte vous ne trébucherez jamais. ¹¹ [C'est] ainsi, en effet, [que] vous sera libéralement donnée l'entrée dans le royaume éternel de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

¹² Voilà pourquoi je devrai toujours vous faire ressouvenir de ces choses, bien que vous [les] sachiez et soyez affermis dans la présente vérité. ¹³ Mais j'estime juste, tant que je suis dans cette

12) διὸ se rapporte aux *ŷ.* 8-11, c'est pour que les fidèles pratiquent les vertus, connaissent le Christ et aient accès au royaume que l'auteur exerce son zèle — μελλήσω, de ΒΛΑΞ C P, avec le sens de « devoir » pour exprimer l'idée du futur; « je devrai faire ressouvenir » équivaut à « je ferai ressouvenir »; même tournure dans Mt. XXIV, 6 : μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους. La leçon οὐκ ἀμελήσω de K L, Oecumenius, Théophyl., est plus coulante et provient d'une correction. L'auteur veut faire « ressouvenir toujours » (ἀεὶ), il s'agit d'un enseignement qui demeure, celui de la présente lettre (cf. *ŷ.* 13). — τούτων se rapporte à ce qui vient d'être dit (*ŷ.* 5-11). — καίπερ εἰδότες est une formule charitable et polie par laquelle on s'exuse de répéter ce qui est su ou supposé su (cf. I Jo. II, 21). On peut reconnaître ici une réminiscence de Jude *ŷ.* 5 : ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς... εἰδότες ἀπαξ πάντα. — στηρίζειν, au sens propre, signifie « appuyer, fixer »; le sens figuré « affermir », connu des LXX (Eccl. V, 10; VI, 37) et fréquent dans le N. T., ne se trouve pas chez les classiques. Quant à la vérité présente, elle est celle que les apôtres ont communiquée aux fidèles après l'avoir reçue eux-mêmes du Christ; elle est opposée aux fables des faux docteurs (*ŷ.* 16).

13) L'auteur s'acquitte d'un devoir de sa charge. — ἡγοῦμαι « conduire » et aussi « croire, penser ». Croire juste de faire quelque chose est reconnaître un devoir à accomplir. Dans Josèphe, Moïse avant sa mort commence ses recommandations par les mêmes mots : δίκαιον ἡγήσαμην (*Ant. jud.* IV, VIII, 2). — ἐφ' ὅσον comme dans Mt. IX, 15; Rom. XI, 13. — σκηνώμα, qui signifie au sens propre « tente » (Deut. XXXIII, 18), est employé au sens figuré de corps ici et au *ŷ.* suivant comme dans les écrits hermétiques (I, 395, cité par BAUER, *Wörterb.*), dans Tatien (*Orat. ad Graecos*, XV), Eusèbe (*II. E.* III, XXXI, 1); saint Paul emploie σκῆνος avec la même acception métaphorique, comme déjà la Sagesse (IX, 15) et de nombreux auteurs grecs (HIEROCYCLE, 269, 216; TIMÉE DE LOCRÈS, 100^a, 101^{ce}; PSEUDO-PLATON, *Axiochos*, 365^e-366^a); l'expression paraît avoir été courante chez les Pythagoriciens et les Platoniciens (textes nombreux dans WERTSTEIN sur II Cor. V, 1). On la retrouve dans les écrits hermétiques (XIII, 15; cité par BAUER, *Wörterb.*). L'image est empruntée à la vie nomade : le corps est une tente où l'âme habite (cf. Jo. I, 14). La tente du nomade est vite pliée; en un clin d'œil elle est par terre (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 140); d'où l'image de la rapidité de la mort dans Is. XXXVIII, 12 : « une hutte est arrachée, emportée loin de moi, comme une tente de l'empereur » (LÉGLIS, CONDAMIN). Avec sa tente le bédouin va de place en place

ἐν τούτῳ τῷ σακνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, ¹¹ εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σακνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι. ¹² σπουδάσει δὲ καὶ ἐκαστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιέσθαι. ¹³ οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακο-

sans se fixer d'une manière permanente, d'où l'idée de demeure transitoire sous laquelle on habite peu de temps. C'est bien le sens qui convient ici d'après le §. 14. — ὑπόμνησις, action de faire ressouvenir, rappelle ὑπομνήσκειν du §. précédent.

14) Le devoir de l'auteur est d'autant plus urgent qu'il sait sa mort prochaine, c'est un testament qu'il écrit. La pensée continue de se développer dans la même image. — ταχινή... ἀπόθεσις « dépose rapide » ne signifie pas ici qu'il faut peu de temps pour mourir, comme pour plier une tente, mais que le fait d'enlever la tente viendra bientôt; ταχινός, *hapax* dans le N. T., est donc ici synonyme de prochain, comme dans Hérmès : ἡ μετάνοια ταύτων ταχινή ὁφείλει εἶναι (Sim. VIII, ix, 4). Paul annonçait aussi à Timothée la proximité de sa fin (II Tim. iv, 6).

L'auteur mentionne une révélation du Seigneur. On ne peut guère voir ici une allusion à Je. xxi, 18-19, où il s'agit du martyre de Pierre, mais non de l'époque qui est seule en cause dans le présent verset (avec Mayor, Windisch, Knopf, contre Calmes, Bigg, Charue). — δηλῶν signifie « faire voir, faire connaître »; on ne saurait donc dire si c'est une vision ou une révélation purement intellectuelle qui est désignée. Les Actes mentionnent plusieurs révélations accordées à saint Paul avec accompagnement de vision (xvi, 9; xviii, 9; xxiii, 11; xxvii, 23). A cette tradition d'un avertissement donné à Pierre par le Seigneur on peut rattacher, comme une amplification, la légende de la rencontre de Pierre et de Jésus aux portes de Rome. A Pierre qui demande : « Domine quo vadis », Jésus répond : « Venio iterum crucifigi », l'apôtre comprend alors qu'il doit rentrer dans la ville pour y subir le martyre (Heclesius, *Historiae*, III, ii; C. S. B. L. LXVI, 186; Oniceanu, *In Johan.* xx, 12, d'après les *Actes de Paul*; G. C. S. IV, 342).

Dans les apocryphes on trouve des annonces semblables; ainsi dans les *Homélies Clémentines* (Ep. ad Jacobum, 2) l'auteur revendique une révélation du Christ touchant le temps de sa mort (cf. *Introd.* p. 4). On ne saurait conclure de ce fait qu'on se trouve en présence du même procédé littéraire dans II Pet.

15) Le zèle n'est pas limité à la durée d'une vie qui s'achève. L'auteur veut qu'après lui les fidèles se souviennent de ses avertissements. — δὲ καὶ marque une opposition avec ce qui précède; cf. καὶ δὲ §. 5; au temps présent est opposé le temps qui suivra. La construction de σπουδάσειν avec un infinitif se rencontre chez les classiques; le futur σπουδάσει, qui est la vraie leçon, est remplacé par le présent dans *κ* et par l'impératif σπουδάσατε dans quelques manuscules, *syr. Phil. et Harcl.* — ἐκαστοτε, d'un usage classique, est un *hapax* dans la Bible. — ἔχειν est construit avec l'infinitif comme dans Mt. xviii, 25; Eph. iv, 28. — ἔξοδος est dit du départ

lente, de vous tenir en éveil dans le souvenir, ¹⁴ sachant que prochaine est la dépose de ma tente, ainsi que Notre Seigneur Jésus-Christ me l'a fait connaître. ¹⁵ Mais je ferai diligence pour qu'après mon départ vous ayez toute occasion de vous souvenir de ces choses. ¹⁶ Ce n'est pas, en effet, en suivant des fables sophistiques que

de la mort dans Sagesse (iii, 2; vii, 6), Le. (ix, 31), Épictète (IV, iv, 38), Philon (*De virtutibus*, 77; M. II, 388); un papyrus de Londres précise : μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τοῦ βίου (77, 57, cité par BAUER, *Wörterb.*), et aussi Josèphe : ἐπ' ἐξόδου τοῦ ζῆν (*Ant. jud.* IV, viii, 2). — μνήμη usité dans les LXX se trouve seulement ici dans le N. T.; saint Paul emploie μνήσκειν (Rom. i, 9; Éph. i, 16; etc.). L'expression μνήμην ποιέσθαι signifie « faire mention » (POLYBE, II, vii, 12), et « se souvenir » (Job, xiv, 13; THUCYDÈS, ii, 54); le contexte indique ce dernier sens, car τὴν τούτων μνήμην ποιέσθαι est en parallélisme avec ὑπομνήσκειν περὶ τούτων (§. 12) et avec ἐν ὑπομνήσει (§. 13); mais l'auteur va traiter de la parousie et τούτων dans sa pensée se rapporte plus à ce qui suit qu'à ce qui précède; le mot sert de transition.

A quoi se rapporte la sollicitude concernant l'avenir? Quelques auteurs (Bigg, Mayor) voient ici une allusion probable à l'évangile de Marc qu'une tradition fait écrire du vivant de Pierre (EUSEBE, II, E., II, xv); mais la présente épître est postérieure à Marc; on pourrait toutefois supposer une allusion rétrospective aux préoccupations de Pierre. D'après Calmes l'auteur annonce des mesures pour assurer après sa mort le maintien de la vraie foi « soit en choisissant un successeur pour veiller à la garde du troupeau, soit en laissant par écrit la ligne de conduite que les fidèles devront suivre ». Il se pourrait plutôt que l'auteur ait simplement voulu désigner la présente lettre (avec Bengel, Soden, B. Weiss, Knopf, Windisch). Il doit avoir en vue, comme le montre tout ce qui suit, la réfutation des faux docteurs qui mettent en péril la foi des fidèles; or sa lettre remplit bien ce but. S'il parle au futur et non plus au présent, comme au §. 13 (ἡγοῦμαι), c'est parce qu'il se place par la pensée au moment où les destinataires recevront son écrit. Celui-ci est alors la recommandation suprême qui doit faire ressouvenir de l'enseignement reçu et qui restera dans l'avenir.

Plusieurs auteurs (Camerlynck, Bigg...) pensent que ce verset a été probablement l'occasion de quelques apocryphes se réclamant du grand apôtre : *Évangile de Pierre*, *Apocalypse de Pierre*, *Kerigma* ou *Prédication de Pierre*. C'est possible. Le fait prouverait que II Pet. était bien connue et jouissait d'une haute autorité.

16) Les fidèles doivent se pénétrer de l'enseignement donné, car cet enseignement est véridique. — σοφίζειν à l'actif signifie « rendre sage, habile » (II Tim. iii, 15) et au moyen « posséder la sagesse » (Eccl. ii, 19), « imaginer habilement » et en mauvaise part « parler en sophiste ». L'expression μύθος ἐξακολουθήσαντες se retrouve chez Josèphe (*Ant. jud. Proœmium*, 4). L'auteur, qui a parlé au singulier (§. 12-15), reprend maintenant la forme du pluriel

λουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δόξαν
καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπτει γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. ¹⁷ λαβὼν
γὰρ παρὰ Θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε ὑπὸ
τῆς μεγαλοπρεπείας δόξης· « ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς

17 HW : οὗτος ἐστὶν *ante* εἰς *ov.* — TSVM : *ante* ο υιος. — HWV *addunt* μου *post*
ἀγαπητός. — TSM *omitunt.*

(cf. ὅ. 1, 3), soit pour donner plus de solennité à ce qu'il va dire (pluriel de
majesté), soit pour s'exprimer au nom des apôtres (ὅ. 17). L'enseignement qu'il
donne n'est pas attaché à des fables habilement inventées. L'argumentation
est dirigée contre les hérétiques; ceux-ci suivent donc des fables. Lesquelles?
Quelques eritiqios (*Calmes*, avec doute *Windisch*) pensent à des spéculations
suspectes de gnose, comme les erreurs dont parle s. Paul dans les Pastorales
(I Tim. I, 4; IV, 7; II Tim. IV, 4; Tite, I, 14). Il est plus indiqué de voir ici
une allusion aux erreurs des hérétiques touchant la parousie (avec *Mayor*,
Knopf). Celle-ci était de la part des faux docteurs un objet de moquerie
(II, 3-4), peut-être était-elle traitée par eux de fable sophistique. On pourrait
penser également que l'auteur fait allusion à des interprétations fantaisistes
données par les hérétiques aux paroles du Seigneur touchant son second
avènement; ils pouvaient en proposer une exégèse allégorique destructrice
de la réalité, tels les docteurs asiotes qui prétendaient la résurrection déjà
accomplie (II Tim. II, 17, 18). Contrairement aux faux docteurs, les apôtres
n'enseignent pas des fables sophistiques, quand ils font connaître la puis-
sance et la parousie du Seigneur. — La δόξα du Christ, déjà nommée au
ὅ. 3, a été rendue manifeste au jour de la Transfiguration (ὅ. 17), comme elle
le sera encore lors de la parousie avec laquelle elle est intimement liée ici
comme dans Mt. XXIV, 30 : πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης. Sur le mot parousie,
cf. *Com. de Jacques*, p. 120.

Les apôtres enseignent la vérité, car ils sont des témoins (cf. I Jo. I, 1-3).
— ἀλλὰ marque opposition entre l'adhésion à des fables et cette qualité de
témoin. — ἐπόπτει γενηθέντες équivalant à ἐποπτεύσαντες (cf. I Pet. II, 2. Le mot
ἐπόπτει, *hapax* dans le N. T., est dit des dieux qui voient tout (Pindare,
Nem., IX, 5; inscriptions, papyrus, cf. Bauer, *Wörterb.*), du vrai Dieu (II Mac.
VII, 35), et des hommes. Dans les mystères d'Éléusis l'épopée était l'initié du
plus haut degré, celui qui avait été admis à contempler les ἱερά (Plut. *Alci-
biade*, XXII; sur les ἱερά, cf. *infra*, p. 180). — ἐποπτεύειν a une acception mystique
déjà employée par Platon pour désigner celui qui contemple (*Phaedr.* 250^c).
L'auteur de II Pet. entend-il s'inspirer ici du langage des mystères? On ne
saurait l'affirmer. Le sens est toujours qu'on ne peut pas être plus instruit
que Pierre et que les autres apôtres témoins de la Transfiguration (ὅ. 17);
sur la montagne ils ont été admis, selon l'expression de Bengel, *ad intima
arcana*. — Ils ont contemplé alors de leurs yeux la majesté du Christ. —

nous vous avons fait connaître la puissance et la parousie de Notre
Seigneur Jésus-Christ, mais [comme] ayant été témoins oculaires
de sa majesté. ¹⁷ Il reçut, en effet, de Dieu le Père honneur et gloire,
lorsqu'une telle voix lui fut apportée par la gloire magnifique :
« celui-ci est mon fils, mon bien aimé, en qui je me suis complu ».

μεγαλειότης deux fois seulement en dehors d'ici dans le N. T., à propos de Dieu
(Lc. IX, 43) et d'Artémis (Act. XIX, 27).

17) Les ὅ. 17-18 prouvent (γὰρ) ce qui vient d'être dit touchant la qualité
du témoignage. Le fait de la Transfiguration est rapporté de préférence à
d'autres, car la majesté que le Christ a laissé voir alors donne une idée de
celle qu'il manifestera dans sa parousie. La construction du ὅ. 17 λαβὼν κτλ.
est une anacoluthie; la phrase, brisée par la réflexion du ὅ. 18, ne se termine
pas. Les mots τὴν et δόξαν sont nommés ensemble comme dans Rom. II, 7,
10; I Tim. I, 17; Hébr. II, 7, 9; I Pet. I, 7; Apoc. IV, 9, 11; V, 12, 13, etc.;
ils sont presque synonymes. Ici cependant τὴν peut se rapporter surtout au
témoignage du Père; la voix a rendu honneur au Christ quand elle a pro-
clamé sa filiation divine; tandis que δόξαν ferait plutôt allusion à la trans-
figuration opérée alors dans l'aspect extérieur de Jésus (Mc. IX, 3 et parall.).
Mais il se peut que δόξαν se rapporte à la voix au même titre que τὴν. La
construction de φέρομαι avec un datif (ἐνεχθείσης αὐτῷ) se rencontre chez les
classiques qui préfèrent cependant une tournure avec εἰς, ἐπὶ ou πρὸς (Plut.
César, I, 2 : ταύτης τῆς φωνῆς ἐνεχθείσης πρὸς Καίσαρα). — τοιαῦδε, seulement
ici dans le N. T., et, selon l'usage des poètes après Homère, en relation avec
ce qui suit. La voix est apportée par la gloire (ὅ. 17... δόξης) et non du sein de
la gloire (ἀπὸ... δόξης, lu par *syr.*); la leçon ὑπό est soutenue par tous les
onciaux et est plus difficile, donc préférable. L'expression signifie que la
gloire lui entend sa voix. On est en présence d'une abstraction juive et
rabbinique pour désigner Dieu. Dans *Asc. d'Isaïe* (XI, 32), *Hénoch* (XIV,
20; en, 3), *Testaments des XII Patriarches* (*Lévi*, III, 4), Dieu est appelé « la
grande Gloire » (cf. BOSSUYEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. I, p. 131). Ici
μεγαλοπρεπής, qui est un *hapax* dans le N. T., est plus admiratif; on peut
rapprocher Hébr. I, 3 : ἐκείθεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὕψηλοις (cf. encore
Hébr. VIII, 1).

L'auteur ne nomme pas la nuée d'où la voix se fit entendre, d'après les
trois synoptiques (Mt. XVII, 1-8; Mc. IX, 2-8; Lc. IX, 28-36). Il s'adresse à des
gens qui connaissent la catéchèse et il ne mentionne explicitement que la
voix et, au ὅ. 18, la localisation sur la montagne.

Avec B P nous lisons μου après ἀγαπητός, contrairement à N A C K L
qui l'omettent pour harmoniser avec Mc. et Mt. — Avec B encore nous
lisons les mots οὗτός ἐστιν après ἀγαπητός μου, contrairement à la masse
des manuscrits qui les placent devant ὁ υἱὸς μου. B s'écarte de l'ordre
des Synoptiques qui était dans les mémoires et qui a prévalu ici par
suite d'harmonisation (avec LACH. *Crit. text.* p. 559). La *Fulg. Clém.* harmo-
nise plus que les autres textes en ajoutant : *ipsam audite*, toujours d'après
les Synoptiques. La teneur des paroles citées par II Pet. se rapproche beaucoup

ὃν ἐγὼ εὐδόκησα, » ¹⁸ καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἤκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει. ¹⁹ καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ὃ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν

18. HWV : τῷ ἁγίῳ ὄρει. — TSM : τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ.

plus de Mt. (xvii, 5) que de Mc. (ix, 7) et de Lc. (ix, 35). On lit dans Mt. : οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα ἀκούετε αὐτοῦ. Dans Mc. et Lc. les mots ἐν ᾧ εὐδόκησα manquent et Lc. a ὁ ἐλελεγμένος au lieu de ὁ ἀγαπητός. Cette ressemblance avec Mt. est à retenir, on utilisait peut-être cet évangile dans les communautés auxquelles appartient l'auteur de II Pet.; cependant il faut noter quelques différences; outre la place de οὗτός ἐστιν; on remarque la tournure ἐς ὃν ἐγὼ au lieu de ἐν ᾧ dans Mt. devant εὐδόκησα.

18) De cet événement important qu'il vient de rappeler l'auteur se donne comme témoin (cf. *Introd.* p. 29-31). — ταύτην comme τοιαύτη du §. 17 est emphatique; ἡμεῖς insiste sur le fait de la présence personnelle, pluriel d'auteur ou pluriel qui désigne en même temps les deux autres apôtres privilégiés, Jacques et Jean. — ἤκούσαμεν achève d'attirer l'attention sur la voix du Père plus que sur toute autre circonstance. — ἐξ οὐρανοῦ correspond à ἐκ τῆς νεφέλης des Synoptiques et ἐνεχθείσαν répète ἐνεχθείσης du §. 17. Dans les évangiles il est dit que N. S. conduisit Pierre, Jacques et Jean à l'écart, sur une montagne que Mc. et Mt. qualifient de haute, ὄρος ὑψηλόν (Mc. ix, 2; Mt. xvii, 1). La montagne qui n'est pas désignée autrement dans les évangiles est appelée ici : « la sainte montagne »; l'expression paraît bien indiquer un certain recet dans le temps, ou du moins une réflexion de la piété. Le texte de S. A insiste encore davantage sur l'idée de sainteté; ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ. Dans les *Actes de Pierre* on trouve un langage analogue : *Dominus noster, volens me maiestatem suam videre in monte sacro* (xx, éd. Lipsius, p. 67), et aussi dans les *Actes de Jean* (xc, cité par Windisch). L'expression a pu être suggérée par l'A. T., où Sion est plusieurs fois appelée « la montagne sainte » (Ps. ii, 6; Is. xi, 9; etc.). Philon appelle le Sinaï « la montagne divine » : τῷ θεῷ ὄρει (*Leg. all.* iii, 142; M. I, 115).

19) Le λόγος προφητικός, qu'on retrouve dans Philon (*Leg. all.* iii, 43; M. I, 95; *De plant.* 147; M. i, 357) au sens l'Écriture inspirée, désigne ici la prophétie de l'Écriture comme les γραφῶν προφητικῶν de Rom. xvi, 26. Ce sens, qu'on retrouve dans Justin (*Apol.* I, liv, 6; *Dial.* xxxix; lxx), est confirmé par le §. 21 *infra*. Mais de quelle prophétie s'agit-il? Évidemment d'une prophétie concernant la parousie. L'auteur veut, en effet, démontrer que son enseignement touchant le retour du Seigneur est véridique. Cette prophétie n'est pas un oracle particulier, mais une annonce qui se dégage des textes de l'A. T. traitant de la gloire du Messie (avec *Camerlynck, Mayor, Bigg, Knopf*). Quand saint Pierre dans Act. iii, 20-21, parle de la rénovation de toutes choses et allègue les saints prophètes, il pense bien au temps de la parousie. L'auteur de la *Prédication de Pierre* trouvait lui aussi la parousie

¹⁸ Et nous-mêmes, nous avons entendu cette voix apportée du ciel, étant avec lui sur la sainte montagne. ¹⁹ Et nous avons la parole prophétique plus solide, à laquelle vous faites bien de vous attacher, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce

annoncée dans les écrits des prophètes soit par allégorie, soit par énigme, soit directement : ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἶχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεῖ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὐρομεν καὶ τὴν παρούσαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρόν... καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν... ταῦτα οὖν ἐπιγινόντες ἐπιστεῖσθαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν (d'après CLÉMENT D'ALEX., *Stromates*, VI, xv; G. C. S. II, 496).

En quel sens la prophétie est-elle βεβαιότερος, plus solide, plus démonstrative? Le comparatif peut être interprété diversement. La comparaison porte probablement sur la prophétie avant et après la Transfiguration. Après cet événement la prophétie est plus solide, en ce sens qu'on en comprend mieux le sens (avec *Mayor, Knopf, Windisch, Vrede, Charne*), car on peut se faire une idée de la gloire du Christ et de sa majesté. Mais la comparaison pourrait être entre la Transfiguration et la prophétie, la prophétie étant considérée comme un argument plus solide (*Calmes, Bigg*). Le nous (ἐχομεν) désigne ici l'auteur et les fidèles, c'est-à-dire l'Église.

καλῶς ποιεῖτε, la rectitude de la conduite est souvent exprimée chez les Grecs par celle de la beauté (cf. Jac. ii, 8). — προσέχιν, non au sens d'être attentif (Act. vii, 6), mais de s'attacher (Hébr. ii, 1); on s'attache à une lampe en la suivant dans la nuit. Les fidèles sont attachés à la parole prophétique et ils font bien; leurs dispositions sont reconnues bonnes. La prophétie est pour eux comme une lampe, comme un de ces petits vases de terre cuite dont on se servait pour éclairer les maisons et qu'on a retrouvés en si grand nombre dans les fouilles. Philon, dans une métaphore grandiose, appelle les lois « des astres qui amènent l'aurore dans l'âme » ἀστέρας... ἐν ψυχῇ φωσφοροῦντας (*De decal.* 49; M. II, 188). Le Psalmiste avait déjà dit que la loi était une lumière (Ps. cxix, 105). — ἀρχημῆρος « desséché », d'où « malpropre, malheureux, triste, sombre ». Snidas explique le mot par στεγνὸν ἢ σκοτεινόν « triste ou obscur » (cité par *Mayor*); *hapax* biblique. Le sens de « obscur » ne se trouve pas avant II Pet. et *Apoc. de Pierre* (21). — εἰς οὗτοῦ est une forme de la *Koinè* (cf. Luc. xv, 8; xxii, 48) pour ἕως οὗ « jusqu'à ce que »; l'expression se rapporte à προσέχοντες plutôt qu'à φαίνοντι, car elle commande les deux propositions suivantes. — διαυγάζειν « briller à travers, commencer à poindre »; Polybe : ἄμα τῷ διαυγάζειν « avec le point du jour » (III, civ, 5); *hapax* biblique. — φωσφόρος est l'étoile du matin qui amène la lumière (TIMÉE DE LOCRES, 96° 37°; PLUT. *Mor.* 430^a, 601^a, 889^a, cités par BAUER, *Wörterb.*), encore *hapax* biblique. L'Apocalypse appelle l'astre du matin ἀστὴρ πρωῒνός (ii, 28; xxii, 16). Le texte latin l'appelle *Lucifer*; par suite d'une exégèse fautive d'Is. xiv, 12, ce nom a été peu à peu réservé à Satan. Ici le jour est nommé avant l'étoile, contrairement à l'apparence astronomique et à l'usage des poètes classiques : OVIDE : *præcelsus Auroræ Lucifer ortus* (*Heroid.*, xviii, 112; cité par

ἀρχιμηρῷ τόπιρ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατελεῖ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. ²⁰ τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται. ²¹ οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἡνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἀνθρώποι.

21. THW : ἀπο θεου ἀνθρώποι. — S : ἅγιοι ἀπο θεου ἀνθρώποι. — V : ἅγιοι θεου ἀνθρώποι. — M : θεου ἀνθρώποι.

Mayor avec d'autres textes). L'image employée ici est très jolie; on s'attache à la prophétie, comme à une lampe qui éclaire dans l'obscurité en attendant le jour, et ce jour qui brillera dans les cœurs est celui de la parousie.

20) τοῦτο πρῶτον indique l'importance de ce qui va être dit. — γινώσκοντες est parallèle à προέχοντες et fait partie de la même construction. — πᾶσα... οὐ = οὐδενία. Même expression *infra*, III, 3. Dans les écrits néotestamentaires γραφή est toujours employé comme une désignation de l'A. T.; la prophétie de l'Écriture est donc celle de l'A. T., la prophétie par excellence, sur laquelle argumentaient les chrétiens, à la suite du Sauveur et des apôtres; elle rappelle ici προφητικὸν λόγον du §. 19, mais avec une acception plus générale. — ἐπιλύει signifie l'action d'échapper, de délier, d'ôter « solution, explication » à propos de choses difficiles (cf. Sextus Empiricus, *Quaest. pyrrh.* II, xxii, 246), « interprétation » à propos de songes (Héliodore, *i.* 18; Apulée, *Gen.* xi, 8), de paraboles (Hermas, *Sim.* V, v, 1). Ce mot est un hapax biblique. — ἰδίας est diversement entendu. Quelques auteurs anciens l'interprètent du prophète lui-même : l'hagiographe parle au nom de Dieu et ne dit pas ses idées propres. Bède : « *hoc primum intelligere debent, qui nullus prophetarum sanctorum propria sua interpretatione populis dogmata vitae predicavit, sed quae a Domino didicerant, haec suis auditoribus agenda commendabant* ». Mais le §. 21 contient lui-même un parallélisme antithétique (οὐ γὰρ... ἀλλὰ) dont le premier membre exprime l'idée retrouvée ici par cette exégèse. L'auteur dirait donc deux fois la même chose. Aussi les modernes préfèrent-ils généralement entendre ἰδίας ἐπιλύσεως des lecteurs. On ne doit pas interpréter la prophétie d'une manière arbitraire, de son propre chef (Bigg, Knopf, Windisch, Charne). Elle a un sens qui s'impose à l'homme et ne dépend pas de sa fantaisie. L'auteur suppose que le sens est clair; mais dans le cas contraire, s'il y a discussion, qui donnera l'interprétation exacte? Ce ne sera pas une exégèse personnelle; la tradition et, en définitive, l'Église, se trouvent donc implicitement indiquées. L'argumentation est dirigée toujours contre les faux docteurs qui entendaient « la parole prophétique » à leur façon (cf. §. 19). On les accuse plus loin de torturer l'Écriture pour leur propre perte (III, 16).

Les paroles suivantes du Concile de Trente (session IV) s'inspirent du présent verset et en sont le développement : « *Nemo suae prudentiae innoxius, in rebus fidei et morum... s. Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia..., ipsam Scripturam sacram interpretari audeat* » (DENZ. n° 786).

que le jour commence à poindre et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs; ²⁰ sachant avant tout qu'aucune prophétie de l'Écriture n'est [susceptible] d'une interprétation privée, ²¹ car la prophétie n'est jamais venue d'une volonté humaine, mais [c'est] portée par l'Esprit Saint que les hommes ont parlé de la part de Dieu.

21) La raison de ce qui vient d'être dit est apportée (γάρ). — ἡνέχθη rappelle ἐνεχθείης du §. 17 et ἐνεχθείσαν du §. 18. Ce n'est pas de leur volonté propre, d'eux-mêmes, que les hommes, c'est-à-dire les prophètes, ont prononcé leurs oracles; mais ils ont parlé sous la motion de l'Esprit-Saint : φερόμενοι, portés, conduits par lui. Nous lisons ἀπὸ θεοῦ avec B P de préférence à ἅγιοι θεοῦ de N K L ou à ἀπὸ θεοῦ ἅγιοι de C, qui paraissent être des corrections. Les mots ἀπὸ θεοῦ après ἐλάλησαν insistent sur le caractère divin des paroles. L'expression est équivalente à celle de Act. III, 21 : ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν, ou de II Tim. III, 16 : πᾶσα γραφή θεόπνευστος. Dans l'A. T. les faux prophètes, par opposition aux vrais, sont dits parler selon leur propre cœur et non selon la bouche du Seigneur : ἀπὸ καρδίας αὐτῶν λαλοῦσιν καὶ οὐκ ἀπὸ στόματος Κυρίου (Jér. xxiii, 16; cf. Ez. xiii, 3). Si les Juifs ne s'entendaient pas sur la composition exacte du Canon, ils tenaient pour une vérité essentielle que les livres qui en faisaient partie étaient divins. « Les Écritures, et tout spécialement la T'ôrâ, sont tenues pour la parole de Dieu : il les a comme dictées; les divers modes de citer traitent les textes bibliques comme s'ils étaient prononcés par Dieu lui-même » (BEN-SHIMON, *Le judaïsme paléstinien*, t. I, *Les Écritures inspirées*, p. 259; cf. STRACK-BILL. III, 769; IV, 435-451). Josèphe tient pour prophètes les auteurs des livres saints, car ils écrivent sous le souffle de Dieu (*Contre Apion*, I, 7 et 8). Philon va plus loin; selon la conception platonicienne de la mantique, il considère le prophète comme passif; ce n'est pas lui qui parle, mais un autre, à son intelligence se substitue l'Esprit de Dieu : προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπ' ἡγουμένου ἑτέρου... — ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλήμῃ, δίδεται τὸ ἀνθρώπινον... — ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφῃν (*Quis rer. div. haec*, 259, 264, 265; M. I, 510, 511; cité par Windisch; cf. FAUX, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, R. B. 1916, p. 494 et ss.). C'est au concept de Philon que se rattache une opinion exagérée sur l'état passif de l'écrivain inspiré. Dans II Pet. l'auteur inspiré garde sa personnalité; c'est bien lui qui parle, mais de la part de Dieu et porté par l'Esprit.

La prophétie, comme la voix du Père lors de la transfiguration, atteste la véracité de l'enseignement apostolique touchant la parousie. Arrivé à ce point du développement de sa pensée, le rédacteur de l'épître abandonne momentanément la question du retour du Seigneur, qu'il reprendra plus loin (III, 1-10), et se lance dans une diatribe contre les faux docteurs qui ne croyaient pas à ce retour (II). Toute cette diatribe est sans relation directe avec l'erreur sur la parousie.

II, ¹ Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἵρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχυνὴν ἀπώλειαν. ² καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας

DIATRIBE CONTRE LES FAUX DOCTEURS (II).

Cette longue périope peut se subdiviser en trois parties : l'auteur dénonce les faux docteurs (ŷ. 1-3); il les montre sous le coup de la justice divine (ŷ. 4-11), et fait connaître leur conduite (ŷ. 12-22). Elle présente de grandes ressemblances avec l'épître de saint Jude; on trouve les mêmes mots, les mêmes phrases, les mêmes idées dans le même ordre. Pour nous, il n'y a aucun doute : c'est II Pet. qui dépend de Jude (cf. *Introd.* p. 18-24).

1° Les faux docteurs sont dénoncés (ŷ. 1-3).

Il est d'abord parlé au futur de leur venue (ŷ. 1), de leurs ravages (ŷ. 2) et leur recherche du profit (ŷ. 3^a). Soudain le ton change : le châtimement des faux docteurs est prêt, car eux-mêmes sont en pleine activité (ŷ. 3^b).

II, 1) δὲ καὶ marque opposition avec ce qui précède (cf. I, 5). Aux vrais prophètes dont il vient d'être parlé (I, 21), sont opposés les faux. Tous les mots en français indiquent la fausseté, la contrefaçon. Le pseudoprophète est celui qui se prétend inspiré de Dieu, mais ne l'est pas. Le terme est employé par les LXX comme traduction de נָבִיא (Zach. xiii, 2; Jer. vi, 13, etc.). Les faux prophètes dans l'A. T. battaient le peuple et les princes; ils les égaraient. Jérémie et Ézéchiël ont prononcé contre eux des réquisitoires terribles (Jer. vi, 13-15; xiv, 13-15; xxiii, 9-40; xxviii, 21-32; Ez. xiii). Avant eux Isaïe leur reprochait des excès de boisson (xxviii, 7) et Michée leur recherche du gain (iii, 14). — ἐν τῷ λαῷ, le peuple désigne Israël d'après la distinction habituelle chez les Juifs entre le peuple (ὁ λαός) et les nations (τὰ ἔθνη), cf. Luc. ii, 32; Act. xxvi, 17, 23. Ce langage indique un auteur Juif.

ψευδοδιδάσκαλοι, *hapax* biblique, et premier usage connu de ce mot. Les pseudomaitres, comme les faux prophètes, s'arrogent une mission qu'ils n'ont pas reçue; ils disent le mensonge. — ἐν ὑμῖν désigne les communautés auxquelles la présente lettre est adressée. L'Église avait ses didascales qui enseignaient les fidèles et jouissaient de charismes (I Cor. xii, 28; Rom. xii, 7; Eph. iv, 11; cf. ALLE, *La première épître aux Corinthiens*, p. 335-339). Par réaction contre certains abus Jac. recommande de ne pas rechercher cet office (iii, 1).

οἵτινες est employé au sens du pronom relatif conformément à un usage de la *Koinè*, comme dans les papyrus et d'autres passages de la Bible (cf. ABEL, *Gram.* p. 140). — παρεισάγειν est un *hapax* du N. T. — αἵρεσις signifie : « choix, manière de penser, de vivre, préférence pour une école », d'où « école, secte, hérésie ». Le sens dérivé n'est pas toujours péjoratif : κατὰ τὴν ἀριβεστίαν αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας (Act. xxvi, 5). On le trouve déjà pris en mauvaise part dans une inscription grecque du II^e s. av. J.-C. : γίνονται δὲ καὶ ἄλλοι ζηλωταὶ τῆς αὐτῆς αἵρέσεως (DITTEN, *Syll.* 3, 675, 25, cité par BAUER, *Wörterb.*).

II, ¹ Certes, il y a eu des pseudoprophètes dans le peuple, de même aussi parmi vous il y aura des pseudomaitres qui introduiront des sectes de perdition, reniant le Maître qui les a rachetés, amenant sur eux une prompte perdition. ² Et beaucoup suivront leurs débauches; à cause d'eux la voie de la vérité sera blas-

Il ne s'agit pas ici seulement de sectes qui divisent les fidèles comme à Corinthe (I Cor. xi, 19), mais d'erreurs pernicieuses (ἀπωλείας, génitif de qualité) que les pseudomaitres répandent dans les communautés et qui mènent à la perdition.

Parmi les erreurs propagées, une est immédiatement indiquée. — καὶ détache une partie de la phrase pour la mettre en relief et équivaut à « surtout » (cf. ABEL, *Gram.* p. 340). La grande erreur est de renier le Maître. L'expression τὸν... δεσπότην ἀρνούμενοι correspond à τὸν μόνον δεσπότην... ἀρνούμενοι de Jude ŷ. 4, où vraisemblablement δεσπότην se rapporte au Christ (cf. p. 297). Ici encore c'est bien du Christ qu'il s'agit et non du Père (contre *Mayor*), car c'est le Christ qui rachète (Gal. iii, 13; Apoc. v, 9; cf. Mc. x, 45; I Tim. ii, 6). L'image du rachat vient de l'état social et exprime la libération, le salut. Il est grave de renier celui dont on a reçu un si grand bien. Il se pourrait que l'auteur ait remplacé καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν de Jude (ŷ. 4) par ἀγοράσαντα αὐτοὺς, afin de donner à la pensée un tour plus expressif. Mais en quoi consiste cette négation du Maître? Le seul grief que l'auteur relève dans sa diatribe est la mauvaise conduite des faux docteurs. On pourrait donc penser à une négation pratique par le péché. Mais, en fait, si l'auteur attaque les faux docteurs, c'est à cause de leur erreur de la parousie (i, 16; iii, 4 ss.). Il écrit pour combattre cette erreur, c'est donc à elle qu'il pense ici. Rejeter le second avènement du Seigneur, n'est-ce pas renier le Seigneur lui-même qui l'a annoncé et promis? La punition d'une erreur de perdition (ἀπωλείας) ne peut être que la perdition (ἀπώλειαν). Celle-ci est dite prochaine, le châtimement ne tardera pas (cf. ŷ. 3). — ἐπάγοντες ἑαυτοῖς est une forme périphrastique qui remplace le moyen peu usité dans la *Koinè*. L'*Apocalypse de Pierre*, que quelques critiques font dépendre à tort de II Pet. (F. SERRA, *ZntW.* 1911, p. 237 ss.), parle un langage semblable; cf. *Introd.* p. 3.

2) L'exemple des faux docteurs sera contagieux. Beaucoup de fidèles se laisseront entraîner à leur suite. Le pluriel ἀσελγείας indique des impudicités de diverses sortes qui ne sont pas précisées. L'auteur dans sa diatribe revient continuellement à l'idée de ces désordres de la chair pratiqués par les hérétiques (ŷ. 7, 10, 12, 14, 18, 19, 22; cf. iii, 3, 17), tout comme Jude (ŷ. 4, 7, 8, 13, 16, 18, 23) qui accuse les faux docteurs de changer la grâce en licence εἰς ἀσελγείαν (ŷ. 4). On remarquera l'emploi du même mot ἀσελγεία.

δι' οὓς se rapporte à πολλοί. La conduite est une marche devant Dieu, d'où l'acception métaphorique de ὁδός au sens moral et religieux. Dans les Actes « la voie » désigne la religion chrétienne (ix, 2; xix, 9; 23; xxii, 4; xxiv, 14, 22); on a aussi « la voie du Seigneur » (xviii, 25), « la voie du salut » (xvi, 17), avec le même sens et en plus l'idée que cette religion vient d'un

βλασφημηθήσεται. ³ καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύονται. οἷς τὸ κρίμα ἐκπαλαὶ οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. ⁴ εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἀμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας

Christ ou assure le salut. Ici « la voie de vérité » est la religion considérée en tant que possédant la vérité. Il y a sans doute une pointe contre les faux docteurs. Les nombreux fidèles qui pécheront à l'exemple de ces derniers sont cause de blasphèmes, de paroles injurieuses et impies proférées contre la religion qu'ils devraient pratiquer. En effet, les gens qui sont en dehors de la communauté, en l'occurrence les païens, jugent la religion d'après la vie de ses fidèles. Cela est toujours vrai. Saint Paul faisait valoir ce motif pour exciter à la pratique des vertus (Tit. II, 5; cf. Rom. II, 23-24). Ce thème se retrouve déjà dans Isaïe, LII, 5 (d'après LXX); le prophète reproche aux Israélites infidèles de faire blasphémer le nom de Dieu parmi les nations : δι' ὑμᾶς διὰ παντός τὸ ὄνομα μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

3) L'auteur revient aux faux docteurs; à la débauche ils ajoutent l'amour du profit. — πλεονεξία signifie « gain, avantage », et par extension « cupidité, avarice »; ce sens péjoratif qu'en retrouve chez les classiques, dans Philon et les papyrus (BAUER, *Wörterb.*), est toujours celui du N. T. — πλαστός, « modelé, façonné », d'où au sens métaphorique « simulé, feint », notamment à propos du langage (Hébr. I, 68) ou d'écrits (Juséphe, *Vie*, 65); *hapax* biblique. — ἐμπορεύεσθαι, « voyager pour affaire, se livrer au commerce » (Jac. IV, 13). Les faux docteurs exploiteront les fidèles et s'enrichiront à leurs dépens. Les paroles feintes font allusion à des discours flatteurs, à des promesses fallacieuses, dont ils se serviront pour faire valoir leur doctrine. L'auteur reviendra plus loin (v. 15) sur l'amour du gain. On sait avec quel soin saint Paul évitait tout ce qui aurait pu paraître un avantage matériel (I Cor. IX, 1-18; II Cor. XII, 13; etc.); lui aussi dénonce ceux qui frelatent la vérité par amour du lucre (I Tim. VI, 5).

Soudain l'auteur parle au présent (ἀργεῖ, νυστάζει), de même dans la suite v. 9, 14, 18, 19; III, 6-13. Le style prophétique des v. 1-3^a (de même *infra*, III, 3-5) n'est donc qu'un genre littéraire. L'auteur a en vue une situation présente; le futur n'est qu'un voile transparent de l'actualité. Les faux docteurs agissent depuis longtemps. — κρίμα est employé au sens de condamnation, comme dans Jude v. 4; ἐκπαλαί, seulement ici et III, 5 dans la Bible, se retrouve chez Philon, Josèphe, Plutarque, car les adverbres composés qui sont rares chez les classiques, sont au contraire fréquents dans le grec hellénistique. — ἀργεῖ, *hapax* néotestamentaire. Depuis longtemps la condamnation des faux docteurs ne chôme pas, c'est-à-dire : depuis longtemps la justice divine s'est prononcée sur leur châtiment. La fin du verset reprend sous une autre image ce qui vient d'être dit. La perdition déjà nommée au v. 1 *supra*, est ici personnifiée comme la condamnation. L'activité des faux docteurs pourrait faire croire aux fidèles que la justice divine manque de vigilance. Il n'en est rien : la perdition des pseudodidascasles ne sommeille pas, elle est prête à fondre sur eux.

L'expression τὸ κρίμα ἐκπαλαί est à rapprocher de Jude v. 4 : οἱ πάλα προγε-

phémée. ³ Et par cupidité ils trafiqueront de vous avec des paroles trompeuses, eux dont la condamnation depuis longtemps ne chôme pas et dont la perdition ne sommeille pas.

⁴ Si, en effet, Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché,

γραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα. On est en présence de la même menace de châtiment, avec omission de τοῦτο qui fait difficulté dans Jude, et alors que dans Jude les accusations de licence (ἡσέλγηται) et de négation du Maître viennent après l'annonce du châtiment, dans II Pet. ces mêmes accusations de négation du Maître (v. 1) et d'impudicité (v. 2) sont nommées avant, ce qui est plus logique. Ces rencontres de mots et d'idées sont d'autant plus suggestives que la ressemblance entre les deux écrits va aller s'accroissant.

2^e Les faux docteurs sont sous le coup de la justice divine (v. 4-11).

« La conduite que Dieu a toujours tenue à l'égard des impies est une garantie pour l'avenir » (*Calmes*). Trois exemples de grands coupables sévèrement châtiés sont apportés : les anges (v. 4), la génération du déluge (v. 5), Sodome et Gomorre (v. 6). Par contre Dieu bénit et sauve les justes, tels Noé (v. 5), Lot (v. 7-8). Dieu exerce envers tous une juste rétribution (v. 9); voilà pourquoi les faux docteurs seront punis (v. 10-11). Les v. 4-8 forment une protase et les v. 9-10^a une apodose.

4) Les anges qui ont péché sont bien les mêmes que ceux nommés dans Jude v. 6; cette identité ressort de la dépendance qui existe entre les deux épîtres. — ἀγγέλων sans article, car ces anges sont bien connus. Jude glisse au v. 6 sur la nature de leur péché, il se contente de dire qu'ils ont quitté leur charge et abandonné leur demeure. L'auteur de II Pet. est plus laconique encore, il dit seulement que les anges ont péché. Après la mention de la chute, vient, comme dans Jude, celle du châtiment. La Genèse (VI, 1-4) ne parle pas de la punition des anges, mais la tradition juive insistait beaucoup sur cette punition (cf. Jude, v. 6-7).

Le *σειρός* était un vase pour conserver le blé (DÉMOSTHÈNES, p. 101, 1; p. 135, 27) et aussi un silo; Varron : *quidam granaria habent sub terris, ut speluncas, quas vocant σειρός* (*Res rusticae*, I, 60); *hapax* biblique. — ζόφου est un génitif de qualité. Ces silos ténébreux correspondent à la prison souterraine et à l'abîme où sont enfermés les anges coupables d'après le livre d'*Enoch* (x, 12; xviii, 11-xix, 1; lxxxviii, 1), et à la prison de Satan durant le millénaire dans l'Apocalypse (xx, 7). Au lieu de *σειρός*, leçon de B A C (et *σειρός*), on lit *σειραῖς* dans K L P., Oecumenius, Théophylacte et plusieurs Pères, leçon suivie par *vulg.* (*rudentibus*), *boh. syr.* Le mot *σειραῖς* correspondrait tout à fait à *δεσμοῖς* de Jude (v. 6); mais alors que les ténèbres conviennent bien aux silos du Tartare, on ne voit pas leurs rapports avec des chaînes ou des liens. La Sagesse, il est vrai, parle des pécheurs enchaînés par les ténèbres, en ce sens qu'ils en sont prisonniers : *ἄνθρωποι, δεσμοὶ σκοτόντος* (xvii, 2); elle pousse même la métaphore jusqu'à parler d'une chaîne de ténèbres : *μὴ γὰρ ἀλῶσαι σκοτόντος πάντας ἐδέθησαν* (xvii, 18). On pourrait donc

παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους, ⁵ καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσθὲν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, ⁶ καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας [κατατροφῇ] κατέ-

6. TWSVM : κατατροφῇ. — H omittit. — HW : ἀσεβειν. — TSVM : ἀσεβειν.

hésiter entre les deux leçons; *σειραῖς* est plus difficile, mais bien étrange pour être adoptée; *σειροῖς* est un terme rare auquel on a substitué sans doute un mot plus connu (avec LAGRANGE, *Crit. text.*, p. 559). — Le verbe *τεφρώω* n'a pas été retrouvé ailleurs; on rencontre le composé *κατατεφρώω* ΣEXTUS EMILIUS : ὁ Ζεὺς τὸν Κρόνον κατατεφρώσεν (*Quest. pyrrh.*, III, xxiv, 210). Le Tartare est nommé trois fois dans les LXX (Job, xl, 15; xii, 23; Prov. xxiv, 51); il est nommé aussi par Josèphe (*Contre Apion*, II, 33), Philon (*De exsecr.*, 152; M. II, 433), le traducteur grec d'*Hénoch* (xx, 2). Il était originairement le lieu de la punition des géants. Dans Gen. vi, 1-4, les géants sont nommés à propos de l'union des *bené Élohim* avec les filles de l'homme. Quel que soit le lieu imaginé par l'exégèse judaïque entre la légende grecque des géants et la chute des *bené Élohim* (cf. *Hénoch*, vi ss.), il faut noter une différence théologique essentielle : alors que Zeus combat avec les Titans, Dieu par sa toute-puissance et sans aucune lutte précipite les mauvais anges dans un lieu de supplice.

Les anges coupables sont tenus en réserve pour le jugement; ils sont enfermés en attendant une condamnation plus sévère et définitive. Nous lisons *τηρουμένους* avec B C K L P plutôt que *κολαζομένους τηρεῖν*, leçon de N A qui paraît être une harmonisation avec le §. 9. Comme dans Jude on a deux perspectives de châtiment, l'une présente, l'autre à venir. Les mots *σειροῖς ζώφου... παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους* sont parallèles à Jude : εἰς κρίσιν μεγάλην; ἡμέρας δεσμῶν αἰδίοις ὑπὸ ζῶφον τετήρηκεν (§. 6). Le jugement est le même, quoique II Pet. omette la mention du grand jour. On a le même verbe *τηρεῖν*, la même mention des ténébres (*ζόφος*). La situation actuelle des mauvais anges est un temps d'attente; aussi II Pet. omet *αἰδίοις* qui fait difficulté dans Jude. D'autre part la phrase de II Pet. avec *παρέδωκεν* est plus coulante.

5) L'auteur intercale l'exemple du déluge entre ceux des mauvais anges et des villes coupables qui se suivent dans Jude. La Genèse met en rapport le déluge et la chute des *bené Élohim*. Le péché de ceux-ci a causé un tel désordre dans le monde que l'ahvé décide d'exterminer l'humanité. Le second exemple dans II Pet. vient donc bien après le premier. L'auteur, qui a connu la *Prima Petri* (cf. *infra*, III, 1), peut se la rappeler ici, mais dans une perspective différente. Il ne s'agit plus de l'incorruptibilité (I Pet. III, 20), mais du châtiment.

ὡς ἐφείσατο, ἀλλὰ reprend la construction et l'expression du §. 4. — ἀρχαίου κόσμου, sans l'article, comme souvent dans II Pet. Le déluge est un partage des temps. En Chaldée, comme dans la Bible, il y avait les gens antérieurs et postérieurs au cataclysme. Il résulte de III, 6-13 *infra* qu'il y a comme trois mondes successifs : le monde ancien qui finit au déluge, le monde nouveau

mais les a livrés aux silos ténébreux du Tartare, afin de les mettre en réserve pour le jugement; ⁵ et [s]'il n'a pas épargné l'ancien monde, mais a gardé Noé prédicateur de la justice, lui huitième, quand il a amené l'inondation sur un monde d'impies; ⁶ et [s]'il a

qui est venu après et dure encore et le monde futur qui suivra la parousie. — ἀλλὰ n'introduit pas comme au §. précédent la mention du châtiment, mais un exemple de miséricorde; le châtiment apparaît seulement dans une proposition incidente. La bonté de Dieu à l'égard du juste fait ressortir sa sévérité à l'égard du pécheur impénitent. L'auteur de II Pet. est plus nuancé que Jude qui ne donne pas d'exemple de miséricorde; il présente d'une manière plus complète la justice de Dieu.

Noé est appelé le huitième. Dans I Pet. III, 20, il est dit que huit personnes ont été sauvées dans l'arche. Ce comput vient de l'addition de Noé, de ses trois fils et des quatre épouses; en effet Noé et ses fils sont présentés dans la Genèse comme monogames (vi, 18; vii, 2, 13) et les enfants de Noé comme ayant eu de la famille seulement après le déluge (cf. ix, 18-19). On comprend bien ainsi que dans I Pet. huit personnes soient sauvées. De même dans l'hébreu (*Adv. Haer.*, I, xviii, 3). Ce chiffre huit s'imposait et l'auteur de II Pet. a écrit ὄγδοος sans se préoccuper du rang de Noé dans l'arche, pour dire simplement sans doute que Noé a été sauvé en plus de sept personnes.

Noé prédicateur est une donnée de la *haggada* à laquelle I Pet. III, 20 fait allusion. — *κῆρυξ*, ici et I Tim. II, 7; II Tim. I, 11, dans le N. T. La Bible, à part les épîtres de Pierre, ne parle pas d'une prédication de Noé; Mt. xxiv, 38-39 l'ignore tout à fait. Mais cette prédication était une donnée courante dans le Judaïsme. Josèphe dit que Noé exhorta les descendants des anges et des filles de l'homme à changer de conduite (*Ant. jud.*, I, III, 1); d'après les *Oracles sibyllins* Noé prêcha la pénitence pour que tous soient sauvés, un grand discours est mis sur ses lèvres (I, 129; 150-198). Rabbi Abba ben Kahana disait que Noé avait été le messager de Dieu à la génération du déluge (*Bereschith Rabba*, xxx, 18; SNACK-BILL, III, 769). On retrouve la même idée dans des écrits chrétiens anciens (I Clem. vii, 6; ix, 4; Théod. rème, *Ad Autol.*, III, 19); d'après l'*Apocalypse de Paul*, Noé prêchait sans cesse, mais les gens se moquaient de lui (TISCHENDORF, *Apoc. apocryphae*, p. 58). Dans le présent verset Noé est prédicateur de la justice, c'est-à-dire il prêche en vue de la conversion. Camerlynck paraît croire à la réalité historique de cette prédication : *hoc in V. T. non explicite refertur, sed e narratione genesiaca dilucidi rite colligi poterat, ceteroquin traditio judaeorum idem docebat*. On peut très bien supposer que l'auteur fait allusion à une idée populaire de son temps en vue d'en tirer un enseignement, mais sans faire de cette idée l'objet d'une affirmation. L'auteur se réfère à la *haggada*, comme Jude à l'*Ascension de Moïse* et à *Hénoch* (cf. p. 309 s., 320 s.).

κατακλυσμός, qui signifie inondation (PLAT. *Leg.* 677^a), est toujours employé dans le N. T. au sens de déluge (ici et Mt. xxiv, 38, 39; Lc. xvi, 27); avec ἐπάξας l'expression vient sans doute des LXX dans Gen. vi, 17 : ἐγὼ δὲ ἰδοὺ ἐπάγω τὸν κατακλυσμὸν ὕδατος ἐπὶ τὴν γῆν.

κρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβέσιν τεθεικώς, ⁷ καὶ δικαίον Ἄντ καταπονού-
μενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσιμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσχατο, — ⁸ βλέμ-
ματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δικαίος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν
δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν, — ⁹ οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ

8. TWSVM : ο δικαίος. — H : δικαίος

6) Troisième exemple qui correspond au second de Jude (γ. 7). — Σοδόμων, Γομόρρας sont des génitifs d'apposition, comme *Urbs Romae*. Le mot πόλεις fait pléonasme, il paraît avoir été suggéré par Jude qui, après Sodome et Gomorrhe, mentionne « les villes d'alentour ». — τερρώσας est un *hapax* biblique; chez les classiques τερρῶν qui est rare signifie « réduire en cendre », ainsi à propos de l'éruption du Vésuve dans Dion Cassius (lxxvi, p. 1094) on a propos du feu : τερρώσας γαῖα Ἀηναίων πυρὶ (LYCOPHON, 227; cf. THÉOPHRASTE, *De igne*, 20). Bailly indique aussi le sens de « couvrir de cendres ». La Genèse ne mentionne pas de pluie de cendre, mais une pluie de soufre et de feu (xix, 23-28); cependant Philon parle de cendres qui demeurent encore (*De Abrah.* 139; M. II, 21; *De ebr.* 222 ss.; M. I, 391; *Vita Mosis*, II, 56; M. II, 143, cités par Windisch), et Strabon appelle « terre de cendre » la région de la mer Morte, γῆ τερρώδης (XVI, II, 44). L'acception « réduire en cendre » est celle qui convient le mieux, à cause des données traditionnelles sur la destruction des villes coupables.

La leçon καταστροφῇ qu'on lit dans *Σ Α Γ Κ Λ vulg. syr.* est omise par B C, *boh*, elle est rejetée par le P. Lagrange comme une surcharge (*Crit. text.* p. 559).

ὑπόδειγμα est en apposition à πόλεις. La leçon ἀσεβέσιν de *Σ Α Γ Κ Λ vulg.* a été sans doute suggérée par μελλόντων souvent suivi de l'infinitif (Mt. xi, 14; Mc. x, 32, etc.); elle s'accorde mal avec le contexte. L'expression « placer un exemple des impies à venir » (littéralement : des devant se conduire en impies) n'a pas de sens ici. Au contraire la leçon de B P *syr.* est excellente : ἀσεβέσιν et s'accorde très bien avec le contexte (cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 559). Le châtiment des villes coupables est un exemple de ce qui arrivera aux impies; une condamnation semblable les attend. L'auteur ne dit rien ici sur la nature du péché commis par Sodome et Gomorrhe, et il ne fait aucun rapprochement avec les anges, contrairement à Jude γ. 7. Mais, à part ce silence, la pensée est la même que chez Jude : les villes détruites sont un exemple; Jude dit : δείγμα, II Pet. : ὑπόδειγμα. — La pensée de Jude est plus concise; ceux à qui l'avertissement est donné sont sous-entendus. L'auteur de II Pet. est plus explicite, il nomme les impies. Il expurge Jude de ce qui lui paraît scabreux et complète sa pensée.

7) Il introduit un second exemple de la miséricorde divine. Comme Noé (γ. 5), Lot était un juste et Dieu le sauve au moment où il va châtier les pécheurs. A cause de l'épisode lu dans Gen. xix, 30-38, plusieurs textes rabbiniques considèrent Lot comme un mécréant et un grand pécheur (STRACK-BILL, III, 769-771). Mais comme Ruth était moabite et ancêtre de

condamné [et] réduit en cendres les villes de Sodome et de Gomorrhe, [les] plaçant en exemple de ce qui arrivera aux impies; ⁷ et [s'il a délivré le juste Lot accablé par la conduite débauchée des iniques, — ⁸ car le juste vivant au milieu d'eux avait son âme juste torturée chaque jour par les œuvres criminelles qu'il voyait et entendait, — ⁹ c'est que le Seigneur sait délivrer de l'épreuve les

David (Ruth, iv, 13-22), plusieurs Rabbins trouvaient les excuses aux filles de Lot; elles avaient agi en vue du Messie! (RAFFAËL, *Der gerechte Lot*, Znt IV, 1930, p. 299-304). D'ailleurs avant cette mauvaise affaire, Lot avait été irréprochable. — καταπονούμενον, litt. « accablé de fatigue »; Lot sent peser sur lui le poids des iniquités de Sodome, il en est accablé. Ce qui l'allige, c'est la conduite des gens. Les coupables sont appelés ἄθετοι, sans loi. Alors que νόμος est dit de toute loi, θεσμός désigne souvent la loi divine. La nuance n'existe sans doute pas ici, car au γ. suivant les œuvres des impies sont qualifiées par ἀνόμοις. Le mot ἄθετος ne se trouve pas dans la Bible en dehors du présent verset et de III, 17 *infra*. — ἐν ἀσελγείᾳ se rapporte à ἀναστροφῆς et fait allusion aux mœurs dissolues passées sous silence au γ. précédent. Les termes sont différents de ceux de Jude, peut-être parce que les anges coupables restent en dehors de la perspective, on pour éviter une expression hardie.

8) Ce verset explique le précédent (γάρ); ὁ δικαίος rappelle δικαίον Ἄντ et désigne ce dernier. On peut se demander si βλέμματι (*hapax* biblique) et ἀκοῇ se rapportent à δικαίος ou à ἐβασάνιζεν. L'auteur pourrait vouloir dire que Lot était juste dans ce qu'on voyait et ce qu'on entendait de lui; cette justice extérieure traduirait la sainteté de son âme. Il serait prédicateur par son exemple. Ainsi a compris la *Vulgate* : *aspectu enim et auditu iustus erat*. Cette exégèse est favorisée par B qui ômet l'article devant δικαίος, contrairement à *Σ Α Γ Κ Λ P. syr.*, et elle évite de considérer ἀνόμοις ἔργοις comme un second complément indirect de ἐβασάνιζεν. Mais « être juste par la vue et l'audition » est une expression étrange pour désigner l'impression produite par quelqu'un sur les autres ou pour signifier simplement une conduite bonne. La seconde interprétation est donc préférable, en conservant l'article devant δικαίος (avec Cumerlynek, Knopf, Windisch, contre Mayor). Lot torturait son âme par tout ce qu'il voyait et entendait. La souffrance à la vue du péché est en effet le propre du juste (Ex. ix, 4). Les mots ἀνόμοις ἔργοις alourdissent la phrase, mais précisent la cause des tortures morales. Les Rabbins ont souvent insisté sur la conduite abominable des gens de Sodome (cf. STRACK-BILL, I, 571 ss.; III, 785 s.). Lot était bien placé pour souffrir à la vue des coupables puisqu'il habitait au milieu d'eux. — ἐγκατοικῶν, *hapax* biblique. La préposition ἐν fait tautologie avec la préformante du verbe, laquelle perd souvent son sens dans la *Koinè*. — ἡμέραν ἐξ ἡμέρας, jour après jour, c'est-à-dire tout le temps; même expression dans Ps. xcvi [hébr. xcvi], 2; tourment classique (Léonide, *Rhesus*, 445).

9) Après la longue protase des γ. 4-8, on arrive à l'apodose. Les εὐσεβεῖς;

ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, ¹⁰ μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιαινομένους καὶ κυριότητος κατὰ φρονοῦντας. τολμηταὶ ἀνόμους, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντας, ¹¹ ὅπου

sont ceux qui demeurent justes au milieu des pécheurs. — πειρασμός est l'épreuve au sens général d'affliction (Jac. 1, 2), avec allusion à la souffrance du juste qui habite au milieu d'un monde pervers. — ῥύεσθαι rappelle ἔρυστο du §. 7; Dieu délivre pour récompenser. Ce serait s'écarter du contexte que d'entendre πειρασμός de l'épreuve tentation (Mt. vi, 13), dont le Seigneur délivrerait pour éviter un danger de chute, comme dans Apoc. : καὶ ὁ σὺ τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ (iii, 10; cf. I Cor. x, 13). En effet, les hommes pieux envisagés ici réagissent contre le mal, comme Noé et Lot; sans être attirés par lui; de plus il y a antithèse entre ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι et κολαζομένους τηρεῖν. — δὲ oppose le châtement des coupables à la récompense des justes. — κολάζειν seulement ici et Act. iv, 21 dans N. T. — τηρεῖν déjà employé au §. 4 à propos des anges coupables et toujours avec la même acception que dans Jude (§. 6, 13). L'expression κολαζομένους τηρεῖν a un sens futur à cause de εἰς ἡμέραν κρίσεως qui est le jour de la parousie (cf. iii, 7). Les grands pécheurs du temps de Noé et de Lot sont déjà punis en attendant le jour du jugement où ils le seront davantage; mais il y en a d'autres, qui sont encore vivants : les faux docteurs dont il va être question (§. 10). Le participe κολαζομένους est mis pour l'infinitif. Dieu met les pécheurs en réserve en vue du châtement. Les exemples tirés des mauvais anges et les villes coupables illustrent bien l'attitude de la Providence à l'égard de ceux qui commettent le mal.

La grande pensée de la justice divine est rappelée comme une consolation pour les fidèles et comme une terrible menace pour les impies; de même Ps. 1, 6. I Clém. (xi, 1) lève la pitié de Lot et oppose sa délivrance au châtement de Sodome.

10) Parmi les injustes l'auteur désigne aussitôt une catégorie spécialement coupable, celle des pseudodidascalles auxquels il voulait en venir. Ceux surtout sont réservés pour le jour du jugement. Plusieurs griefs leur sont imputés.

D'abord ils snivent la chair. — ὀπίσω est employé à propos du maître que l'on suit, Baul (Deut. iv, 3), le Christ (Mt. iv, 19), Salau (I Tim. v, 15). Aller après la chair, c'est la rechercher, c'est faire du plaisir sensuel le but de sa vie. L'expression rappelle tout à fait Jude, à propos des villes coupables : ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας (§. 7). — ἐτέρας de Jude est omis, car dans le contexte de II Pet. cet adjectif n'aurait pas de sens. — ἀπελθεῖν est remplacé par πορευομένους qui a le même sens et qu'on lit ailleurs dans Jude avec la mention de l'ἐπιθυμία, toujours à propos des faux docteurs (§. 16, 18). — μιαινομένους après ἐν ἐπιθυμίᾳ rappelle encore Jude §. 8 : σάρκα μιαινοῦσιν. Ce substantif est un hapax dans le N. T.; on le trouve deux fois dans les LXX (Sugesse, xiv, 26; I Mac. iv, 43) au sens moral comme ici et dans Plutarque (Mor. 393 °). Le génitif exprime la qualité (convoitise impure), plutôt que l'objet (convoitise de la corruption). Ce premier grief est donc un décalque habile de Jude (§. 7, 8, 16, 18). Il faut en dire autant de ceux qui suivent.

hommes pieux, mais garder en réserve les hommes injustes pour les châtier au jour du jugement, ¹⁰ surtout ceux qui vont après la chair dans une convoitise impure et méprisent la souveraineté; audacieux [et] arrogants, ils ne craignent pas de blasphémer les

Après la luxure, le mépris de la souveraineté. Dans Jude (§. 8), après le reproche de souiller la chair, vient celui de rejeter la souveraineté : κυριότητα ἀθετοῦσιν. On a dans II Pet. la même suite d'idées avec la répétition du même mot κυριότης, complément d'un verbe équivalent. Ceux qui méprisent la souveraineté sont aussi ceux qui nient le Maître (δεσπότην ἀρνούμενοι, §. 1); il s'agit donc probablement d'un mépris du Christ désigné ici par κυριότητος comme dans Jude; ce mépris consisterait dans le rejet de sa loi et de son enseignement surtout en ce qui concerne la parousie. Dans un autre sens, on pourrait penser à un esprit de rébellion contre les anges, ce qui convient bien avec la suite.

Le troisième grief est l'audace à l'égard des gloires. — τολμητής, hapax biblique, substantif dans Thucydide (i, 70), adjectif dans l'Anthologie (ix, 678). Ici substantif, hommes audacieux, terme suggéré par οὐκ ἐτόλμησεν de Jude §. 9 que II Pet. transpose dans le présent verset. Les audacieux sont qualifiés d'ἀνόμους « arrogants, présomptueux » (Héronore, VI, xxi; Eschyle, Prométhée, 907); l'audace va souvent de pair avec le mépris, ainsi Josèphe : Ἰουδαῖοι μὲν, εἰ καὶ σφόδρα τολμηταὶ καὶ θανάτου καταφρονοῦντες (Guerre juive, III, x, 2). L'adjectif ἀνόμους vient de αὐτός et de ἀνόμιος « plaie à soi ». — W. II. placent une virgule après τολμηταὶ et aussi après τρέμουσιν, le sens est alors : arrogants, ils ne craignent pas les gloires, et βλασφημοῦντες sans complément désigne un langage blasphématoire qui caractérise l'arrogance. Mais la phrase est plus coulante si on rapporte ἀνόμους à τολμηταὶ (avec la majorité des éditeurs et des critiques); le parallélisme avec le §. 11 engage à considérer δόξας comme le complément de βλασφημοῦντες, ce participe étant écrit pour un infinitif, comme dans LXXVIII : οὐδὲ τὴν ἀκρόπολιν... προδιδοῦς ἐποβόη (p. 150, 6, cité par Mayor). Dans leur audace arrogante les pseudodidascalles ne craignent pas de blasphémer les gloires. Même grief dans Jude après le rejet de la souveraineté (§. 8). Mais alors que dans Jude il s'agit d'anges bons, ici le contexte (§. 11) amène à entendre δόξας d'anges coupables, qu'on peut rapprocher des ἀρχαί; et des ἐξουσίας de Col. ii, 15.

Il s'agit vraisemblablement des anges du §. 4; on peut penser aussi à des anges qui auraient prévarié ou s'acquittant mal des charges que Dieu leur avait confiées (cf. Ps. lxxxv). Le blasphème des faux docteurs doit consister en paroles méchantes, injurieuses à l'égard des gloires; ils ont l'audace de s'ériger en juges du monde angélique et c'est là que git le désordre, comme le montre le §. suivant. L'auteur qui suit Jude a été amené à prendre δόξας dans un sens péjoratif par le romanisme qu'il a fait subir au §. 9 de la même épître. Quelques auteurs (Calmes, Bigg) entendent δόξας de la hiérarchie ecclésiastique, mais cette interprétation singulière ne s'accorde pas avec ce qui suit, car les bons anges du §. 11 n'ont pas à porter un jugement péjoratif sur la hiérarchie ecclésiastique.

ἄγγελοι ἰσχυροὶ καὶ δυνάμεις μερίζοντες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ
βλάσφημον κρίσιν. ¹² οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἄλωσιν
καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθορᾷ-

11. TWSVM : παρα κυρίῳ. — H : [παρα κυρίῳ].

11) A la conduite des faux docteurs est opposée celle d'anges de haut rang, comme dans Jude (y. 9) est opposée à ces faux docteurs la conduite de l'archange Michel.

A la place de l'archange sont nommés des anges auxquels la force et la puissance sont attribuées à un degré supérieur. — ἰσχυροὶ et δυνάμεις sont plusieurs fois associées dans l'Écriture (Deut. iii, 24; Cant. ii, 7; Apoc. vii, 12). Mais par rapport à qui ces anges sont-ils supérieurs? Quelques commentateurs pensent aux faux docteurs (Bengel, Mayor) : eux sont tout petits, ils sont infimes en face des anges et cependant les anges ne portent pas contre eux de jugement blasphématoire. On peut penser de préférence aux gloires (avec Bigg, Knopf, Charue) : des anges appartenant à un ordre supérieur à elles ne portent pas contre elles de jugement blasphématoire. Dans les deux exégèses Dieu sont juge; les anges s'en rapportent à lui. L'auteur compare deux situations : les faux docteurs, inférieurs aux gloires par leur nature, les blasphémant, et les anges supérieurs aux faux docteurs ou aux gloires ne les blasphèment pas. L'attitude réservée des anges correspond à celle de Michel lors de son altercation avec le diable dans Jude (y. 9). L'auteur de II Pet. supprime l'altercation; et l'attitude de Michel à l'égard du diable devient celle d'anges de haut rang à l'égard des faux docteurs ou des gloires. Outre cette même idée générale et la même mention des gloires après la souveraineté, on relève entre Jude et les versets 10, 11 des ressemblances verbales remarquables : δόξας... βλασφημοῦντες correspond à δόξας δὲ βλασφημοῦσιν de Jude (y. 8), οὐ φέρουσιν... βλάσφημον κρίσιν correspond à οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπεινεγκεῖν βλασφημίας de Jude (y. 9) et τολμηταὶ a été suggéré, comme nous l'avons dit, par οὐκ ἐτόλμησεν.

Dans Hénoch les hommes se plaignent du mal qui vient des mauvais anges. Les archanges présentent leurs plaintes devant Dieu, mais ne portent pas de jugement; alors Dieu intervient et ordonne de châtier les mauvais anges (ix-x). La rencontre sur la réserve des anges supérieurs entre II Pet. et Hénoch est accidentelle, car II Pet. suit Jude et ici il n'y a pas besoin de supposer une autre source. — A, vulg. omettent παρὰ κυρίῳ.

3^o Les faux docteurs ont une conduite abominable (y. 12-22).

L'auteur hausse le ton. Il entremêle les reproches et les menaces à l'encontre des hérétiques libertins (y. 12-17) et dénonce leur activité séductrice (y. 18-22).

12) Ce verset correspond à Jude y. 10 qui est beaucoup plus clair et

gloires, ¹¹ quand des anges plus grands en force et en puissance ne portent pas contre elles devant le Seigneur un jugement blasphématoire. ¹² Mais eux, comme des animaux sans raison nés selon leur nature pour être pris et périr, blasphémant ce qu'ils ignorent,

naturel. L'auteur de II Pet. garde les termes de Jude, mais donne un autre tour à la comparaison tirée des animaux; il remanie avec quelque lourdeur. Même début : οὗτοι δέ, qui oppose les hérétiques à l'exemple analogue qui précède. — ἄλογα devant ζῷα insiste comme dans Jude sur la stupidité des animaux. L'auteur ajoute une remarque sur leur destinée, car c'est sur la destinée que va porter la comparaison. — φυσικὰ vient de φυσικῶς de Jude et n'ajoute rien à l'idée exprimée; ce terme apparaît comme une surcharge. Les animaux sont destinés par leur nature propre à être pris et à périr. La capture est celle que pratiquent les hommes; si les animaux sont dits nés pour cette capture, c'est que dans le plan divin ils n'existent que pour l'usage de l'homme. Après ἄλωσιν (hapax néotestamentaire) on attendrait σφαγήν, l'égorgeement, mais l'idée demeure plus générale à cause de l'application aux faux docteurs; φθοράν peut s'entendre d'une destruction violente ou naturelle, l'idée est que l'animal est destiné à périr. Juvénal dit presque équivalentement : *animal convivio natum* (i, 141); et Pline : *lepus omnium praedae nascens* (Hist. nat. viii, 81); Wetstein cite une historiette talmudique : *Quidam vitulus, cum ad nactandum adduceretur, R. Judam accessit, caputque in ejus gremium reponens flevit, Sed ille : abi, inquit, in hunc enim finem creatus es* (Baba Mezia, fol. 85).

βλασφημοῦντες est construit avec ἐν et le datif et non avec εἰς (cf. Me., iii, 29), περί, κατὰ, comme généralement chez les classiques; la *Koinè* substitue parfois ἐν à εἰς. Jude emploie l'accusatif; de même II Pet. *supra* (y. 10). Blasphémer ce qu'on ignore est une expression qui se lit mal après la comparaison qui précède, car les animaux ne blasphèment pas. Dans Jude deux sortes de connaissance sont distinguées, l'une intellectuelle dont relève le blasphème, et l'autre sensible, commune à l'homme et aux animaux. On comprend très bien. L'auteur de II Pet. mêle les deux phrases parallèles de Jude en une, de sorte que la comparaison avec les animaux porte sur l'ensemble et que la mention du blasphème n'est plus à sa place. L'auteur veut stigmatiser l'attitude des faux docteurs à l'égard des gloires (y. 10-11). Quant à l'ignorance, elle convient bien à des gens qui sont comme des bêtes sans raison.

D'après Jude les hérétiques se corrompent (φθίβονται) dans les choses qu'ils connaissent d'instinct comme les bêtes; il s'agit de la corruption morale. Dans II Pet. φθαρῶσονται désigne la corruption physique, symbole de la corruption morale; les hérétiques se placent par leur conduite au niveau des bêtes; ils périront comme elles. La comparaison porte sur l'idée de perdition, qui signifie pour les faux docteurs la condamnation au jour du jugement. — καὶ après αὐτῶν insiste sur la ressemblance de la ruine.

πονται, ¹³ ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας· ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφῇ, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, ¹⁴ ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἀμαρτίας,

13. HWM : ἀδικούμενοι. — TSV : κοιτούμενοι. — THWSVM : ἀπάταις loco ἀγαπαίς.

13) On lit dans les ῥ. 13 à 15 une longue suite de participes. Le premier, ἀδικούμενοι, se rapporte certainement à φθαρήσονται (ῥ. 12) et le dernier de la série, καταλείποντες, à ἐπληρώθησαν (ῥ. 15). Les mots κατάρως τέκνα (ῥ. 14) interrompent la suite des propositions participiales; tout ce qui précède doit donc vraisemblablement se rapporter à φθαρήσονται, comme autant de qualificatifs.

ἀδικούμενοι, leçon de N B P, au sens de « subir un dommage »; ainsi Éscm^{xx}, 65, 35 : μέγιστα ἀδικεῖσθαι, « subir de grands dommages ». L'expression est elliptique; les pseudodidascæles subiront une peine qui sera le salaire de leur iniquité. — μισθός vient de Jude ῥ. 11. Notre auteur qui a remanié Jude ῥ. 10, continue de suivre sa source tout en l'adaptant librement; il omet Caïn, Coré, repousse plus loin le cas de Balaam qu'il veut développer (ῥ. 15-16) et ne garde ici de Jude ῥ. 11 que ce terme de μισθός. Comme au ῥ. 15, il ajoute ἀδικίας qui est ici un génitif objectif. L'iniquité des faux docteurs aura une rétribution : la φθορά du ῥ. 12. Saint Paul exprime la même idée dans un autre langage : τὰ γὰρ ὀφύοντα τῆς ἀμαρτίας θάνατος (Rom. vi, 23). Plusieurs manuscrits N^o A C K L, au lieu de ἀδικούμενοι, ont κοιτούμενοι, « devant gagner un salaire »; leçon lue aussi par *vulg.* (*percipientes*), *boh.*, *sah.*, *syr^h*, en fait leçon facile qui est une correction pour éviter la tournure elliptique.

ἡδονή, usité parfois en bonne part dans l'A. T. (Prov. xvii, 1), est toujours pris en mauvaise dans le Nouveau : plaisir coupable, volupté (Lc. viii, 14; Tite, iii, 3; Jac. iv, 1, 3). — ἡγέομαι, « estimer, jager », avec un double accusatif. — ἐν ἡμέρᾳ signifie chez les auteurs le jour par opposition à la nuit (cf. Rom. xiii, 13); le sens « journellement » se rend plutôt par le génitif ou par μεθ' ἡμέραν. — τρυφή, « vie luxueuse (Lc. vii, 25), sensuelle », n'est usité que deux fois dans le N. T.; ce terme est plusieurs fois employé en bonne part dans l'A. T. au sens de délices; l'Éden est appelé παραδείσος τῆς τρυφῆς (Gen. iii, 23, 24; etc.). L'idée est que les hérétiques passent leur temps dans une vie facile et débanchée.

Avec σπῖλοι nous retrouvons le fil de Jude ῥ. 12; σπῖλος a le même sens que σπάξ, « œcil, tache », et se trouve dans le même contexte; insité dans les LXX; seulement ici et Eph. v, 27 dans le N. T. — μῶμοι (*hapax* dans le N. T.) a pu être suggéré par ἀμώμους de Jude ῥ. 24; μῶμος qui signifie chez les classiques « blâme, reproche » (de même dans Eccli. xviii, 15), est plusieurs fois employé par les LXX au sens de défaut physique (Cant. iv, 7), notamment celui qui rend impropre au culte (Lév. xxi, 17, 18; xxii, 20), et de défaut moral, de vice (Eccli. xx, 26); c'est le cas ici. — ἐντρυφῶντες, *hapax* néotestamentaire, est susceptible d'une double

périront aussi de la même perdition, ¹³ subissant la rétribution de l'iniquité. Ils tiennent pour plaisir de passer le jour dans la vie sensuelle; œcils et vices, s'adonnant à la mollesse, ils font bonne chère avec vous dans leurs agapes, ¹⁴ Ils ont les yeux pleins de la femme adultère et ne cessent de pécher; ils séduisent les âmes non

interprétation : « faisant leurs délices de », ou, au sens absolu, « s'adonnant à la mollesse »; cette dernière acception qui est plus rare se retrouve chez Xénophon (*Hell.* IV, i, 30). Le choix dépend ici de la leçon adoptée pour le substantif qui suit. — ἀγάταις est la leçon de B A² C², suivie par *vulg.*, *sah.*, *syr^h*, en marge *syr^h*, au sens d'agapes comme dans Jude au ῥ. correspondant; le sens s'accorde très bien avec συνευωχούμενοι qui suit comme dans Jude et qui ne se trouve pas ailleurs dans la Bible; mais alors que dans Jude la préformante συν demeure sans objet, elle en a un ici avec ὑμῖν écrit à la place d'ἀφ' ὧν. Avec cette leçon, ἐντρυφῶντες est à entendre au sens absolu. La leçon ἀπάταις est celle de N A¹ C¹ K L P Théoph. Occum., *syr^h*, *arm.*; le sens est alors : « ils se complaisent dans leurs fourberies, faisant bonne chère avec vous ». — ἀπάταις, expliqué au ῥ. suivant par διεκείζοντες ψυχάς, pourrait être une correction faite à l'épître de Jude pour éviter une présence scandaleuse dans les agapes; mais d'après la tradition manuscrite c'est bien plutôt les scribes que l'auteur de II Pet. qui ont corrigé, car on s'expliquerait moins bien qu'on ait introduit le scandale après coup dans B A² C². Knopf trouve qu'αὐτῶν s'accorde mal avec ἀγάταις, mais on voit bien les hérétiques inviter les fidèles à leurs tables pour les circonvenir. Nous tenons donc ἀγάταις pour la bonne leçon (avec Bigg, Lagrange, contre Mayor, Knopf, Windisch, Calmes, Vrede, Charac, et les éditeurs). Les agapes seraient donc nommées deux fois dans le N. T. — Isaïe s'élève avec véhémence contre les excès commis dans les festins (v. 11 ss.); mais les désordres condamnés par le prophète étaient moins coupables que ceux punis par Jude et II Pet., si l'Eucharistie était jointe à l'agape (cf. p. 314-316).

14) Ils ont les yeux pleins de la femme adultère, en ce sens qu'ils la cherchent du regard; ils ne peuvent pas rencontrer une femme sans la désirer; cf. Mt. v, 28 : ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι. Plutarque dans une expression analogue dit que l'impudique a les courtisanes dans les yeux : ὁ μὲν ῥήτωρ τὸν ἀναίσχυτον οὐκ ἔφη χόρας ἐν ταῖς θυγατρὶν ἔχειν ἀλλὰ πόρναις (*Mor.* 528^o). La leçon μοιχαλίδας de N A, suivie par *vulg.*, *syr.*, *sah.* est banale; elle a sans doute été influencée par ἀμαρτίας qui suit. — ἀκαταπαύστους est un *hapax* biblique, construit ici avec le génitif comme certains adjectifs grecs (cf. Amei, *Gram.* p. 189 s.). Ce mot qu'on retrouve chez Polybe (IV, xvii, 4), Plutarque (*Mor.* 114^o; etc.), correspond au classique ἀπαστος; qu'Éuripide construit aussi avec le génitif (*Suppl.* 82). Dans A B on lit ἀκαταπάστους, terme inconnu en grec et qui provient sans doute de l'omission fautive du υ; les exemples d'une semblable omission ne manquent pas, on trouve ἐαυτοῦ, τάτο pour ἐαυτοῦ, τατέ, ou ἄγαστος pour ἀγαστος (cf. Mayor, p. cxcvii). L'expression se rapporte à

δεδεικνότες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα¹⁵ καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες τῇ ἐδῶ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἡγάπησεν,¹⁶ ἔλεγχεν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφρονον ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθογγάζμενον

15. TSVM : Βοσόρ. — HW : Βεωρ.

ce qui précède (καί); c'est dans la recherche de la femme adultère, que les faux docteurs ne cessent pas de pécher.

δεδεικνότες, ici et Jac. 1, 14 dans le N. T., de δεικν., *appât* — ἀστηρίκτους, mot propre à II Pet. dans la Bible, ici et III, 16. Par l'appât de leur conduite et de leurs discours (cf. §. 18-19, *infra*), les faux docteurs séduisent les âmes encore faibles dans la foi et la vie morale; celles-ci devaient se rencontrer surtout parmi les nouveaux convertis. — καρδίαν γεγυμνασμένην fait contraste avec ψυχὰς ἀστηρίκτους, en face des âmes mal affermissées, les faux docteurs apparaissent comme des athlètes; l'emploi de γεγυμνασμένην « être exercé dans le gymnase », et par dérivé « être exercé », évoque, en effet, cette image; le passif est généralement construit avec περί, πρὸς ou ἐν, cependant on trouve dans Philostrate la construction avec le génitif comme ici : θαλάττης οὐκὶν γεγυμνασμένος, πολέμων πολλῶν γεγυμνασμένος (*Héroïques*, III, p. 688; IV, p. 696; cité par Wetstein). Le cœur était chez les Sémites « le siège et le principe de toutes les affections et de tous les mouvements de l'âme » (Dionys, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps...*, R. B. 1922, p. 493); c'est à ce titre qu'il est nommé ici. — sur πλεονεξίας cf. II, 3. — Le cœur exercé à la cupidité désigne une habileté acquise en vue de la recherche du gain.

L'emploi de τέκνα avec un génitif est une tournure biblique : τέκνα ἀπωλείας (Is. LVII, 4), τέκνα ἀδικίας (Osée, X, 9), usitée souvent par s. Paul (Rom. IX, 8; Gal. IV, 28; Eph. II, 3; V, 8). La malédiction est celle de Dieu; elle éclatera sur les faux docteurs au jour de la parousie; elle non plus ne sommeille pas (II, 3). L'auteur acumule les termes; on dirait qu'il veut s'exprimer avec plus d'énergie que Jude; cependant la concision de Jude fait davantage impression.

15) Les idées de cupidité, de malédiction du §. précédent introduisent bien l'histoire de Balaam, auquel on reprochait l'amour du gain et qui avait été appelé par Balac pour maudire Israël. Le verset est parallèle à Jude §. 11. — Jude parle seulement de l'égarement de Balaam et du salaire; notre auteur reprend la même comparaison, mais en termes moins concis; il ajoute le petit développement sur l'ânesse du prophète.

Au lieu de καταλείποντες, leçon de A B, on s'attendrait à l'aor. καταλιπόντες, qu'on lit dans C K L P, l'action paraissant se rapporter à ἐπλανήθησαν; mais le présent est préférable parce que plus difficile; la proposition est donc à considérer en elle-même, comme celles qui précèdent écrites également au présent. La métaphore de la voie droite, au sens de conduite morale, est biblique (cf. I Sam. XII, 23; Ps. CIII, 7; etc.). — ἐπλανήθησαν a vraisem-

affermissées; ils ont le cœur exercé à la cupidité, enfants de malédiction!

¹⁵ Abandonnant la voie droite, ils se sont égarés pour suivre la voie de Balaam, fils de Bosor, qui aima le salaire de [l']iniquité, ¹⁶ mais fut repris de son méfait. Une bête de somme sans voix,

blablement été suggéré par τῇ πλάνῃ de Jude qu'on lit à la même place et est expliqué par ἐξακολουθήσαντες, ce dernier verbe est écrit pour la troisième fois dans II Pet. (cf. I, 16; II, 2) et ne se trouve pas ailleurs dans le N. T. — L'égarement consiste à suivre la voie de Balaam, laquelle fait antithèse à la voie droite, Jude nomme simplement Balaam par son nom; l'auteur de II Pet. ajoute de qui le devin est le fils, ce qui est très sémitique. Le nom du père se présente sous deux formes : τοῦ Βεωρ dans B arm. syr. sah. et τοῦ Βόσορ dans A C K L P vulg. boh. syr.; la leçon de B est une compilation des deux autres : Βεωρσορ. La lecture Βόσορ n'a aucun soutien dans les LXX et on s'explique mieux la correction Βεωρ par souci d'harmonisation avec l'A. T., qu'une lecture fautive Βόσορ (avec Mayor, Knopf, Windisch). Il semble donc que Βόσορ soit la leçon originale. On peut penser à une prononciation fautive (Zach. Einkl. II, p. 109), on a quelque jeu de mots dont le sens nous échappe. On est réduit à des conjectures. — D'après la leçon de B arm. : μισθὸν ἀδικίας ἡγάπησεν, les faux docteurs sont directement accusés d'aimer le gain, et c'est en cela qu'ils sont dits suivre la voie de Balaam. Le leçon de A C K L P vulg. syr. est beaucoup plus constante : ὃς μ. ἀ. ἡγάπησεν, ce pourrait être une raison de ne pas l'admettre, mais ἔλεγχεν δὲ ἔσχεν qui suit paraît bien la supposer; nous la croyons donc plus probable. La tradition juive, plus sévère que les Nombres (cf. XXII, 18), avait fait de Balaam un homme cupide; cf. Jude §. 11. C'est peut-être pour ne pas s'écarter des Nombres qu'on a corrigé en ἡγάπησεν. — μισθὸν rappelle μισθοὶ de Jude §. 11; ἀδικίας peut être un génitif objectif : salaire récompense de l'iniquité, ou un génitif de qualité qui serait un sémitisme : salaire inique.

16) δὲ marque opposition avec ce qui précède; la réprimande du devin fait antithèse à sa conduite. — ἔλεγχεν ἔτρεν, tournure périphrastique pour le passif ἡλέγχθη : recevoir un reproche. — ἔλεγχος ne se trouve pas en dehors d'ici et de Joh. XXI, 4; XXII, 2 dans la Bible. — παρανομία, *hapa.e* dans le N. T., a un sens moins large qu'ἀνομία, et désigne une action contre une loi; le méfait reproché est la démarche de Balaam qui partit auprès de Balac en vue d'un profit. Dans les Nombres c'est l'ange qui réprimande le devin, l'ânesse ne fait que se plaindre (XXII, 28-33). L'auteur ne précise pas ici le rôle de l'ânesse, il nomme successivement une réprimande puis la voix de l'animal; ce serait forcer le sens du texte que de mettre la réprimande dans la bouche de la bête. Cependant l'auteur a pu envisager les choses ainsi; dans ce cas il se référerait à une donnée de la *haggada* qui aurait développé en ce sens le récit des Nombres.

ὑποζύγιον s'entend de toute bête de somme, bœuf, cheval, surtout de l'âne et de l'ânesse (Zach. IX, 9; Mt. XXI, 5). Chez les classiques les animaux sont souvent qualifiés de muets, parce qu'ils n'ont pas le langage; Horace :

ἐκάλυπεν τὴν τοῦ προφήτου παρρησίαν. ¹⁷ οὗτοι εἰσιν πηγαὶ ἀνυδροὶ καὶ

mutum et turpe pecus (Sat. I, iii, 100); Tacite : *libertatem natura etiam mutis animilibus datam* (Hist. iv, 17). — παρρησίαν de παρρησιῶν : « être en délire, en folie », *hapax* biblique; ce mot a peut-être été choisi à cause de son assonnance avec παρρησία; il ne se rencontre pas avant II Pet. — Philon parle aussi de la démenée de Balaam (*De mutatione nominum*, 203; M. I, 609).

Pour apprécier la portée de ce verset touchant la voix humaine de l'ânesse, il faut se reporter au chapitre xxii des Nombres. Balaam est un prophète qui habite sur les rives de l'Euphrate; Balac, roi de Moab, lui demande de venir auprès de lui et de maudire Israël (v. 2-6). Viennent ensuite deux récits très faciles à distinguer, v. 7-21 attribués à E et v. 22-35^a attribués à J par les critiques. Dans le premier récit Balaam ne se laisse pas corrompre et attend la réponse de Dieu; et quand Dieu lui dit de ne pas partir, il reste chez lui (v. 7-14). Le devin résiste à de nouvelles offres de Balac (v. 15-19), et il ne part avec les envoyés de Balac que lorsque Dieu le lui permet. La docilité de Balaam aux volontés de Dieu laisse entendre qu'il réalisera le commandement qu'il a reçu de lui (v. 20-21). Dans le second récit Dieu est en colère contre Balaam. L'ange barre la route à trois reprises et reproche au devin de partir (v. 32). Tout le récit ne se comprend que si Balaam part sans permission. De plus, Balaam est seul avec ses deux serviteurs (v. 22); aucune mention des princes de Moab (cf. v. 21). Puis le récit se termine par un commandement de l'ange (v. 35^a) qui rappelle celui de Dieu (v. 20). On est manifestement en présence de deux récits qui ont été compilés bout à bout avec une addition (v. 35^b) « et Balaam alla avec les princes de Balac » pour harmoniser le second récit actuel avec le premier (v. 21). L'auteur sacré rapporte ses sources, mais sans affirmer leurs divergences qu'il voyait aussi bien que nous. Cette manière d'écrire l'histoire est commune aux Sémites (cf. Gutw., *L'historiographie chez les Sémites*, R. B. 1906, p. 509-519; E. TISSIERANT *Fragments syriaques du livre des Jubilés*, R. B., 1921, p. 55-86; 206-232). L'épisode de l'ânesse fait partie des divergences, car il se rattache à l'absence de permission; on ne peut donc pas dire que l'auteur du Pentateuque l'affirme comme historique. Quant à l'auteur de II Pet., il n'entend pas dire autre chose que l'A. T., il se réfère au livre des Nombres; il parle comme lui et peut-être aussi comme la *haggada* de l'épisode. Il s'agit d'une allusion littéraire.

Le R. Père Étienne Doumette O. P., que j'ai bien connu à Jérusalem, prenait chaque matin la mule du couvent pour aller dire sa messe dans une communauté de religieuses; quand il voulait revenir par un chemin détourné, la mule opposait quelque résistance : « Elle me dit : « Non, je n'irai pas! » déclarait le bon Père, magnifique vieillard d'origine arabe. Tout le monde était fixé sur la valeur de cette prosopopée.

Welstein a réuni un nombre imposant de textes anciens qui rapportent qu'un animal a parlé. Tite Live se plaît à rapporter de tels prodiges à

parlant avec une voix humaine, empêcha la folie du prophète.
¹⁷ Ces gens sont des sources sans eau, des brouillards poussés par

propres du vaches, de bœufs (III, x; XXIV, x; XXVII, xi; XXVIII, xi; XXXV, xxi; XLIII, xiii; CXVII, lxiv), d'un chien (LXVII, lxvi), d'un coq (XC, x). Au dire de plusieurs, rapporté par Hygin, Bacchus aurait donné une voix humaine à l'âne qui le portait (*Astron.* 23); dans le Pseudo-Plutarque un éléphant, doné lui aussi de voix humaine, interpelle Poros roi de l'Inde : Ἐλέφας... ἀνθρωπίνῃ φωνῇ χρησάμενος εἶπε : Δίεσποτε βασιλεῦ κτλ. (*De fluviorum et montium nominibus*, I, 6); Lucien s'inspire de ce thème du folklore dans *Le songe ou le coq*. Chez les Arabes, au pays de Moab, on raconte aussi qu'une ânesse a ouvert la bouche et a juré par la *qibleh* de Mahomet pour défendre la vertu de son propriétaire (JAUSSEN, *Contumes des Arabes*, p. 297).

¹⁷ L'auteur qui vient de prendre dans Jude v. 11 l'exemple du Balaam, emprunte maintenant les éléments du présent verset à Jude v. 12 et 13, mais avec une certaine liberté.

οὗτοι εἰσιν, même début que Jude v. 12. — II Pet. omet ici ce que Jude dit de la présence des hérétiques aux agapes, car il a déjà utilisé ce passage (cf. v. 13), anticipant sur ce point l'ordre de Jude. A la place des nuées sans eau emportées par les vents, il nomme d'abord les sources sans eau, avec le même adjectif ἀνυδροὶ. L'expression « nuées sans eau » lui a sans doute paru inexacte, les nuées contenant toujours de l'eau; il a donc préféré nommer les sources qui, en effet, tarissent quelquefois en été. La métaphore des sources sans eau est biblique (Jer. xiv, 3; cf. Job, vi, 15). On va à la source et on ne trouve rien. Les faux docteurs sont tout aussi décevants. Mais l'image des nuées emportées par les vents lui a plu et il l'a gardée en changeant les mots. Il écrit δριγλαὶ « brouillards », à la place de νεφέλαι « nuées ». D'après Aristote δριγλή est le signe du beau temps et non de la pluie, c'est le brouillard qui se lève le matin : δριγλή... σημεῖον μᾶλλον εἶναι εὐδίας ἢ ὑέτων· οἷον γὰρ εἶναι ἡ δριγλή νεφέλη ἄγονος (*Météorol.* I, ix, 4). L'auteur en écrivant δριγλαὶ veut peut-être employer un mot plus exact puisqu'il n'y a pas de pluie; en tous cas il change le sens de la métaphore qui n'exprime plus la déception, mais la vanité. L'image est biblique (Job, vii, 9; xxx, 15; Osée, vi, 4; xiii, 3). L'auteur remplace encore les vents par la tempête et παρρησιάζονται « poussées » par ἐλαυνόμεναι « emportées ». Il veut une expression plus énergique. — δριγλή est un *hapax* néotestamentaire.

Les images tirées des arbres, des vagues et des astres dans Jude sont omises, mais la fin du v. 13 de Jude est conservée : οἷς ὁ ζῶρας τοῦ σκότους τετλήται, avec omission de εἰς αἰῶνα devant τετλήται d'après B & vulg.; au contraire A C L P gardent εἰς αἰῶνα. Dans Jude l'expression se comprend très bien, elle se rattache à un folklore sur les planètes qui seront châtiées; la punition de ces astres est le symbole de celle qui attend les faux docteurs. Ici, après les sources et les brouillards, l'expression va beaucoup moins bien; on ne peut pas dire que les ténèbres leur sont réservés. On passe donc de l'image à la réalité, οἷς qui dans Jude se rapporte aux

ὁμίλῃαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζῆφος τοῦ σκότους τετήρηται. ¹⁸ ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθιγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους, ¹⁹ ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ὃ γὰρ

astres, désigne ici les faux docteurs. La comparaison de co. y. 17 avec Jude montre bien l'antériorité de Jude.

18) Application aux faux docteurs des images qui précèdent. — γὰρ explique comment ces faux docteurs sont des sources sans eau et des breuillards emportés par la tempête. Ils disent des choses énormes, ὑπέρογκα, comme dans Jude y. 16 : τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα — mot rare qu'on ne trouve pas ailleurs dans le N. T. Dans Jude les paroles énormes sont des propos insolents contre Dieu et la Providence. Ici le contexte indique une acception différente, les ὑπέρογκα sont des paroles emphatiques relatives aux idées et à la doctrine des faux docteurs. Cette exégèse est très soutenue par ματαιότητος qui est un génitif de qualité et signifie « chose vide, vaine », terme biblique qui n'est pas employé par les auteurs profanes. — φθιγγόμενοι, cf. y. 16. — Les faux docteurs disent des paroles enflées, mais vides de sens. On pourrait penser aussi qu'ils font valoir des prétentions sans réalité. Néanmoins ils impressionnent les gens et se font des adeptes.

δελεάζουσιν, cf. y. 14; les convoitises sont l'appât dont ils se servent pour séduire. — σαρκὸς se rapporte au mot qui précède et lui convient bien; même expression dans Gal. v, 16; Éph. ii, 3. — ἐπιθυμία, qui est susceptible d'une acception bonne (Lc. xxi, 15) ou mauvaise, a davantage besoin d'être spécifié que ἀσελγεία toujours pris au sens péjoratif. — ἀσελγείαις est en apposition à ἐπιθυμίαις et indique la réalisation des convoitises. Les désordres des faux docteurs sont contagieux.

Nous lisons ἀποφεύγοντας, leçon de B N A C, suivie par la *Vulgate* (*effugiunt*), de préférence à ἀποφυγόντας, leçon de K L P, qui vient du y. 20 ou méconnaissant une nuance légère du texte. Au lieu de ὀλίγως, leçon de B N A *vulg. sah.*, qui est un *hapax* biblique et un adjectif rare inconnu des classiques, N C K L P ont ὄντως « véritablement, vraiment », mais cette lecture se comprend mal avec δελεάζουσιν : quand on fuit vraiment on ne se laisse pas séduire. Avec presque tous les critiques modernes nous tenons τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους pour le complément de ἀποφεύγοντας. Ceux qui vivent dans l'égarement sont les païens, l'idolâtrie étant l'égarement suprême de l'esprit (Rom. i, 27). Les faux docteurs entraînent ceux qui faient un peu les païens, qui commencent à les quitter pour venir à la vraie religion, les catéchumènes débutants. Ceux-ci, appelés « âmes faibles » au y. 14, se laissent prendre par les paroles mensongères et les mauvais exemples. D'après le y. 2, on peut penser à de nombreuses défections. Ce texte montre que l'épître est adressée à des fidèles issus de la gentilité. La manière de parler des païens indique un auteur israélite.

Spitta, qui croit l'épître destinée à des Juifs, entend τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους des faux docteurs eux-mêmes. — πλάνῃ désignerait leur hérésie (cf. iii, 17); il s'agirait alors des fidèles qui ne les fuient pas assez. Mais cette

la tempête, auxquels les ténèbres épaisses sont réservées. ¹⁸ Disant, en effet, des paroles énormes [mais] vides, ils séduisent par les convoitises de la chair, [par] les débauches, ceux qui étaient à peine éloignés de ceux qui vivent dans l'égarement. ¹⁹ Ils leur annoncent la liberté, étant eux-mêmes esclaves de la corruption,

exégèse est difficile; les faux docteurs qui sont sujets de δελεάζουσιν se trouveraient désignés d'une manière très obscure dans la même phrase. Quelques anciens ont fait de τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενους une apposition à ὀλίγως ἀποφεύγοντας. Tischendorf suit cette lecture, approuvée encore aujourd'hui par Wohlenberg, et met une virgule après ἀποφεύγοντας. Le moyen ἀναστρεφόμενους est pris alors dans le sens de faire volte-face, qu'il a quelquefois chez les classiques. Saint Jérôme : *qui paululum effugerunt et ad errorem reversi sunt* (*Adv. Jovin.* ii, 3); saint Augustin : *cos qui paululum effugerunt, in errore conversati* (*De fide et op.* 45), et aussi la *Vulgate* : *qui paululum effugiunt, qui in errore conversantur*. Mais ἀποφεύγοντας demeure sans complément contrairement à ἀποφυγόντας du y. 20 et est intelligible.

19) ἐπαγγελλόμενοι se rapporte à δελεάζουσιν et explique comment les pseudo-docteurs entraînent dans le mal. Ils annoncent la liberté. L'expression indique quelque chose comme la proclamation d'un message. Cette liberté qui aboutit à la débauche est une émancipation de la loi morale. Les faux docteurs devaient considérer le péché comme indifférent et, selon l'expression de Jude (y. 4), « changer la grâce en licence ». L'erreur vient probablement d'une interprétation fantive de la justification par la foi sans les œuvres enseignée par saint Paul. L'auteur, en effet, accuse plus loin les hérétiques de détourner les épîtres de Paul de leur véritable sens (iii, 16). Déjà de son vivant l'apôtre se plaignait de n'être pas compris et d'être calomnié par certains (Rom. iii, 8). Contrairement à l'enseignement de l'apôtre (Gal. v, 13), les faux docteurs faisaient sans doute de la liberté, à laquelle le fidèle est appelé, un prétexte pour vivre selon la chair (cf. I. Pet. ii, 16).

δοῦλοι ὑπάρχοντες fait un vif contraste avec ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι. Ils annoncent la liberté, en fait ils sont eux-mêmes esclaves et ne peuvent donner que la servitude. — φθορᾶς a le sens de corruption morale, contrairement au y. 12. — γὰρ explique δοῦλοι τῆς φθορᾶς. — L'image est tirée de l'union droit de guerre, le vaincu devient l'esclave du vainqueur. Elle est peut-être un aphorisme utilisé aussi par les *Recognitions* (v, 12; cf. *Introd.* p. 4). Elle signifie, comme il va être dit au y. suivant, que les pseudodocteurs sont vains et réduits en esclavage par leurs convoitises mauvaises. Grand est donc le caractère fallacieux de leur message! Ils donnent le contraire de ce qu'ils promettent. L'idée de la servitude du pécheur paraît avoir été courante dans la catéchèse; ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας (Jo. viii, 34; cf. Rom. vi, 6, 16-17). On la retrouve chez Philon exprimée avec antithèse à la liberté que Dieu accorde quand il arrache au mal : οὗτός ἐστιν ὁ πρὸ μικροῦ πολλὰς μὲν ἡδοναῖς, πολλὰς δ' ἐπιθυμίας, μυρία δ' ἀνάγκαις κακίων καὶ ἐπιθυμιῶν ὑπερνωμένος· τούτου τὰ κακὰ τῆς δουλείας συντρέφειν ὁ θεός· εἰς ἐλευθερίαν ἐξαρουόμενος

τις ἡττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται. ²⁰ εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μίσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖς δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων. ²¹ κρείττον γὰρ ἢ αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἣ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς. ²² συμβέβηκεν

19. SVM post τούτῳ addunt καὶ. — THW omittunt.

20. HWVM post κυρίου amittunt ἡμῶν. — TS addunt.

21. THWM : υποστρέψαι εκ. — SV : εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακλῆσαι ἀπο.

22. S post συμβέβηκεν addit solus [δε].

(De praemiis et poenis, 124; M. II, 428). Opposition analogue dans Gal. v, 1.

Spitta, Wohlenberg entendent l'aphorisme non des faux docteurs, mais des fidèles qui se laissent séduire. Exégèse difficile à soutenir, car δεδούλωται est un rappel de δουλοῖ et doit se rapporter aux mêmes personnes. — B n° sah, acth. omettent καὶ contrairement à n° A C K L P vulg. syr., peut-être comme inutile.

20) Les auteurs ne sont pas d'accord sur le sujet d'ἀποφυγόντες. Il s'agit encore très probablement des ὀλίγως ἀποφεύγοντας du §. 18, c'est-à-dire de ceux que les faux docteurs séduisent et entraînent à la servitude (avec Bengel, B. Weiss, Spitta, Bigg, Camerlynck) et non des faux docteurs eux-mêmes (Kühl, Mayor, Knopf). — μίσμα, hapax dans le N. T. comme μασμοί au §. 10. — Les souillures du monde sont les ἐπιθυμίαι σαρκός, les ἀσελείας du §. 18. — sur l'expression ἐπιγνώσει καὶ, cf. I, 1, 2. Après κυρίου N A C L P vulg. syr. sah. arn. acth. ajoutent ἡμῶν peut-être d'après I, 11; III, 18 ou d'après l'usage, contrairement à B qui l'omet avec K et paraît préférable parce que moins conformiste. La connaissance envisagée ici est la foi qui amène la conversion. — δεῖ oppose ἐμπλακέντες à ἀποφυγόντες. — τούτοις désigne les μίσματα et se rapporte au participe plutôt qu'à ἡττῶνται. — ἐμπλέκω : « enlacer », d'où au passif : « être engagé, impliqué », par exemple dans des maux, ἐν κακοῖς (Isenhardt, 181°), dans des épreuves, ἐν πόνοις (Platon, Lois, 814°). Après s'être soustraits à la corruption du monde les nouveaux convertis y sont revenus. Leur éloignement n'était pas assez grand (§. 18) et leur défection est une défaite. Ils sont dans un état plus mauvais qu'avant leur conversion, comme il va être expliqué. On lit la même conclusion et presque la même expression, à propos de l'état du possédé, dans Mt. XII, 45 et Lc. XI, 26 : καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων.

21) S'ils n'avaient pas connu la voie de la justice, leur péché aurait été moins grand. Il vaut mieux rester païen que devenir apostat. La voie de la justice est une expression biblique qui désigne la sainteté (Prov. XXI, 16; Joh. XXIV, 13; Mt. XXI, 32), et ici la sainteté chrétienne avec tout ce qu'elle implique, car cette sainteté vient de la connaissance qu'on a du Seigneur et de Sauveur Jésus-Christ. Cette voie a déjà été désignée sous le nom de voie de la vérité (§. 2), de voie droite (§. 15). Se détourner du commandement

car chacun est esclave de ce par quoi il est vaincu. ²⁰ Si, en effet, après s'être soustraits aux souillures du monde par la connaissance du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, [et] s'y être de nouveau engagés, ils sont vaincus par elles, leur dernier état est devenu pire que le premier. ²¹ Car il eût mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la justice que de se détourner, après l'avoir connue, du saint commandement qui leur a été transmis. ²² Il leur

équivalait à se détourner de la voie, car ἐντολή a ici une acception très générale, comme dans I Jo. III, 23 où ce terme désigne la foi au Christ et la charité, et encore comme dans I Tim. VI, 14 où il est en parallélisme avec le bon combat pour la foi. Le saint commandement transmis n'est pas sans analogie avec la foi transmise dans Jude §. 3; il est le dépôt communiqué par les apôtres. La leçon ὑποστρέψαι εκ de B C P, corrompue en ἐπιστρέψαι εκ dans K L, paraît préférable à εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακλῆσαι ἀπο de N A, car elle est moins explicite.

L'état lamentable envisagé par l'auteur paraît bien correspondre au péché irrémissible de l'épître aux Hébreux (VI, 4-8; X, 26), et au péché pour la mort dans I Jo. V, 16-17.

22) Un proverbe illustre le cas des réclutés. L'article neutre est mis parfois pour un substantif que le contexte indique suffisamment; cf. Mt. XXI, 21 : τὸ τῆς σελῆς. — παροιμία, au sens de proverbe comme chez les classiques et dans les LXX; ce mot est pris au sens de parabole dans Jo. X, 6; XVI, 25, 29. Le proverbe est qualifié d'ἀληθὺς pour dire qu'il convient bien au cas envisagé; le verbe est au parfait, car la réalisation qui remonte au passé existe toujours dans le présent. C K L P contrairement à B A ajoutent δεῖ après συμβέβηκεν.

Dans la Bible les proverbes se composent généralement de deux membres parallèles (cf. Prov. X, 1-XXII, 16); assez souvent le second membre est une application du premier. Ici l'application est indiquée par le début du verset; chacun des membres du proverbe est lui-même un petit proverbe parallèle à l'autre. On a en fait deux proverbes bien qu'un seul soit annoncé. Le premier est tiré de Prov. XXVI, 11 : « Comme un chien revient à son vomissement, un insensé retourne à sa folie ». La citation n'est pas faite d'après les LXX qui emploient d'autres mots : ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὴν ἐσθλὴν ἕρποντα et ajoutent : καὶ μισήσας γένηται. L'auteur cite d'après l'hébreu ou une autre traduction. — ἔξεραμα est un hapax biblique et un mot très rare qu'on n'a retrouvé que deux fois en dehors d'ici (Dioscoride, VI, 19; Eusthate, Opusc. 248, 91; cités par Mayor); cependant ἔξεραω est classique. Le fidèle qui retourne à ses péchés devient odieux comme le chien qui retourne à son vomissement. Chez les Rabbins le proverbe désigne simplement l'idée péjorative d'un retour à un ancien état, sans que l'état soit dit devenu pire; Rabbi Abba ben Kahana a dit : L'homme malpropre retourne à son ordure, comme il est dit : le chien retourne à son vomissement (Vayyiqra Rabba, XVI, 116°); Comme un élève qui s'est éloigné de son maître; s'il ne revient pas

αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· « κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέρχεται », καὶ « ὅς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου ».

III, 'Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διαγέγραμ ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τῇν εἰλικρινῇ διανοιᾷ, ² μνησθῆναι τῶν προειρη-

encore une fois, il est comme un chien qui retourne à son vomissement (Ioma, 53^b; cf. STRACK-BILL, III, p. 773).

L'exemple tiré de la truie se décompose aussi en deux temps. Dans le contexte l'animal une fois lavé est le symbole du converti repentant et purifié. Quand la truie retourne au borbier, il serait trop subtil de vouloir trouver un état pire que le premier. La comparaison porte sur le retour à un état immonde d'où on était sorti. Les mots employés dans ce dernier exemple sont presque tous des hapax; ὅς et βορβόρος ne se lisent pas ailleurs dans le N. T.; et βορβόρος n'est usité qu'une fois par les LXX à propos de la houe où enfouissait Jérémie (xlv [hébr. xxxviii], 6). On peut hésiter entre κυλισμὸν selon de B et κύλισμα selon de A; les deux mots, qui ont le même sens, sont des hapax bibliques et d'un usage très rare; on trouve κύλισμα dans Sym. (Éz. x, 13) et κύλισμός dans Théodotion (Prov. ii, 18).

Le chien et la truie sont nommés ensemble par II Pet. comme deux animaux malpropres. On a le même rapprochement dans Horace : *canis immundus vel amica luto sus* (Ep. I, ii, 26). Varron disait des pores : *volutur in luto, quae est illorum requies, ut lavatio homini* (Res Rusticae, ii, 11).

LA PAROUSIE (III, 1-16).

L'auteur commençait à parler de la parousie du Seigneur (i, 16) et venait de garantir la véracité de cet événement (§. 17-21), quand, interrompant le développement de sa pensée, il s'est élevé avec vigueur contre les faux docteurs (ii). Il revient maintenant à la question de la parousie. En fait, il ne l'a jamais perdue de vue, car les gens qu'il vient de malmenés étaient ceux-là mêmes qui la rejetaient.

Les premiers mots sont un rappel de l'enseignement des prophètes et des apôtres (§. 1-2). On arrive ensuite à l'idée principale de la lettre : la négation railleuse de la parousie par les faux docteurs (§. 3-4). L'auteur réfute leur erreur (§. 5-10) et termine par une conclusion morale : il faut vivre saintement (§. 11-16).

1° Rappel de l'enseignement prophétique et apostolique (§. 1-2).

Ce paragraphe fait le raccord avec i, 16-21, mais alors que dans i, 16-21 on a : apôtres et prophètes, ici les termes sont inversés : prophètes et apôtres.

Quand Jude a terminé sa diatribe contre les faux docteurs, il s'adresse aux fidèles avec le terme ἀγαπητοί et leur rappelle l'enseignement des apôtres (§. 17). On lit ici dans II Pet. la même transition, on a ἀγαπητοί, puis une mention analogue des apôtres, et la même expression : μνησθῆναι τῶν προει-

est arrivé ce que [dit] le proverbe avec vérité : [c'est] un chien [qui] est retourné à son vomissement, une truie lavée [qui] se vautre dans la boue.

III, 'Voici déjà, bien aimés, la seconde lettre que je vous écris ; dans l'une et l'autre je réveille en souvenir votre saine intelligence, ² afin que vous vous souveniez des paroles dites d'avance

ρημένων ρημάτων ὑπὸ (ῥ. 2) parallèle à Jude : μνησθῆτε τῶν ρημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ. Mais alors que Jude nomme seulement les apôtres, notre auteur introduit la mention des prophètes pour rattacher le présent développement à ce qu'il a déjà dit touchant la valeur probante de la prophétie (i, 19-21). Il s'inspire donc encore de Jude tout en le ravaissant.

III 1) L'allusion à une épître antérieure renvoie vraisemblablement à I Pet. — Spitta, Zahn, Wohlenberg, qui font adresser la présente épître à des Juifs, voient dans l'épître antérieure une lettre aujourd'hui perdue. Mais II Pet. apparaît au contraire écrite pour des fidèles d'origine païenne (Introd. p. 32 s.). Spitta, suivi par Bigg, trouve que le contenu de I Pet. ne correspond pas à ce qui est dit ici touchant le rappel de ce qu'ont annoncé les prophètes et enseigné les apôtres. Mais I Pet. parle bien aussi de l'annonce faite par les prophètes (i, 10-12) et l'enseignement donné est bien celui des apôtres. Aussi la plupart des auteurs voient-ils avec raison dans le présent verset le plus ancien témoignage touchant l'origine de I Pet.

L'expression διαγέγραμ ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει répète διαγέγραμ ὑμῶς ἐν ὑπομνήσει qui ouvre le développement sur la véracité de l'enseignement apostolique (i, 13). — διάνοιαν, à qui on rapporte ὑμῶν, désigne l'intelligence, la pensée, assez souvent avec une idée d'activité, par opposition à νῦς qui est la faculté ou soi (Bailly); dans les LXX ce mot traduit souvent « le cœur », siège de l'intelligence et symbole de la pensée chez les Hébreux. — L'adjectif εἰλικρινῆς vient de κρίνω « je juge » et εἰλη « clarté », apocryphe du mot εἰλη « je juge » pour, selon A. Platon ὁμοῦ φησὶ εἰλικρινῆς ἢ φησὶ μετὰ φησὶ καὶ ἀκρίβους (Phaedon, 81). Les deux adjectifs de la lettre ont l'intelligence même, s'entendent leur intelligence n'a pas été égarée par les fausses enseignes des pseudo-docteurs. Cependant l'auteur veut les rendre au travail et leur rappeler l'enseignement apostolique afin qu'ils s'attachent à la vérité.

2) Ici devant d'abord se rappeler ce qu'ont prédit les prophètes. Le §. 4 qui suit laisse entendre que l'auteur pense à une ancienne prophétie du type messianique, comme dans i, 19. L'adjectif ἀγιῶν est une marque du profond respect, d'autant plus méritoire en l'honneur de l'épître du Seigneur qui est peut-être postérieure aux LXX (i, 21). Remarquons aussi que dans §. 17 les paroles dites d'avance ne sont pas attribuées aux apôtres, mais à des paroles que l'auteur ne désigne lui-même comme apôtres et porte comme témoins (i, 10). Jude (§. 17, 10) nomme les apôtres en général et ajoute : « [quand] ils vous adressent » ἐν ὁνόματι ὑμῶν. Cette seconde phrase prédit la première et implique qu'il s'agit des apôtres qui ont enseigné les églises de la

μένων βημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, ³ τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαίχεται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι ⁴ καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας

3. TSV : αὐτῶν ἐπιθυμίας. — HWM : ἐπιθυμίας αὐτῶν.

L'épître. L'auteur de II Pet. dit « vos apôtres », ce qui exprime la même pensée d'une manière plus correcte et évite la mention du passé. Cependant la génération apostolique apparaîtra au passé un peu plus loin (ŷ. 4). Quel qu'il en soit de cette modification apportée à Jude, l'auteur ne se donne pas pour le père dans la foi des fidèles auxquels il écrit. — Le mot ἐντολή a le sens général que nous lui avons reconnu dans II, 21; il a un double attribut; il est le commandement du Seigneur et aussi des apôtres, ce qui revient à dire que le commandement est du Seigneur et a été transmis par les apôtres. Sur les titres de σωτήρ et de κύριος cf. I, 1, 2. — μνησθῆναι forme un pléonasme tout à fait sémitique avec ἐν ἐπαγγελίᾳ du ŷ. 1. On lit dans la *Vulgate* : *ut memores sitis eorum quae praedixi verborum sanctorum prophetarum et apostolorum vestrorum, praeceptorum Domini...* d'après le texte grec il faudrait : *ut memores sitis verborum quae praedicta sunt a sanctis prophetis et apostolorum vestrorum praecepti Domini...*

2° Les faux docteurs se raillent de la parousie (ŷ. 3-4).

3) Ce qu'il faut savoir avant tout, c'est que la venue des hérétiques a été annoncée. — τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, cf. I, 20; ce participe forme anacoluthe avec διεγείρω du ŷ. 1. — Ce verset 3 correspond pour les idées à Jude ŷ. 18 avec quelques variantes dans les mots : ἐλεύσονται correspond à ἔσονται et ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν à ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου sans indiquer une perspective plus courte relativement à la parousie; il s'agit des temps qui la précèdent et qui l'annoncent (cf. Jac. v, 3; II Tim. III, 1). On relève le même substantif ἐμπαίχεται qu'on ne lit qu'une fois dans les LXX (Is. III, 4) et jamais ailleurs dans le N. T.; la présence de ce mot rare à la même place, dans le même contexte, indique bien une dépendance littéraire. — Dans II Pet. on a en plus ἐν ἐμπαιγμονῇ, *hapax* biblique, et tournure sémitique. On lit ensuite la même expression : « marchant selon leurs convoitises », avec des variantes insignifiantes, addition de ἰδίας par II Pet. qui écrit αὐτῶν après ἐπιθυμίας, selon la leçon de B C K L P, alors que Jude écrit ἐαυτῶν devant. Mais dans Jude τῶν ἀσεβούντων sont des mots difficiles, II Pet. les omet sans doute en vue de la clarté.

La pensée se comprend très bien dans Jude à cause du contexte qui précède. Les hérétiques qui doivent venir ont été annoncés par les apôtres, allusion à leur catéchèse qui se rattachait à l'enseignement du Sauveur (Act. XX, 23-31; II Tim. III, 1-5; IV, 3; cf. Mc. XIII, 22; Mt. XXIV, 24). Dans

par les saints prophètes et du commandement du Seigneur et Sauveur [transmis] par vos apôtres. ² Avant tout sachez qu'aux derniers jours viendront des moqueurs avec [leurs] moqueries, marchant selon leurs convoitises ⁴ et disant : « Où est l'annonce de sa parousie? Depuis que les pères se sont endormis toutes

II Pet. on comprend moins bien. La venue des hérétiques se relie beaucoup moins heureusement aux prophéties de l'A. T. qu'à la catéchèse apostolique. Rattacher l'annonce des hérétiques au commandement est encore une exégèse subtile. On voit très bien ce que l'auteur veut dire : les faux docteurs ont été prédits; mais le ŷ. 3 vient mal après le ŷ. 2. La raison de cette discordance n'est-elle pas à chercher dans le remaniement du ŷ. 17 de Jude par l'auteur de II Pet.? Après avoir remanié le ŷ. 17 pour les motifs que nous avons vus, l'auteur a reproduit le ŷ. 18 de Jude; la teneur du premier verset étant changée, celle du second s'accorde moins bien avec elle.

Dans Jude les moqueurs sont des esprits forts, l'objet de leurs moqueries n'est pas spécifié; la pensée demeure générale. Dans II Pet. la pensée est précisée par ce qui suit (ŷ. 4). Le libertinage qui est la conséquence de la doctrine n'est peut-être pas étranger ici à l'incrédulité touchant la parousie. Rejeter la parousie était rejeter le jugement de Dieu, car alors on n'en connaissait pas un autre. Le jugement pouvait être considéré comme déjà fait, selon qu'on avait ou non la foi, comme dans Jo. III, 18, mais dans un sens tout différent. Quel qu'il en soit de l'erreur des hérétiques, l'annonce prophétique de leur venue doit donner confiance aux fidèles. « L'existence des moqueurs est la preuve de ce qu'ils nient » (*Mayor*). « Loin de démentir la prophétie, leurs contradictions la confirment » (*Calmes*). Comme les antichrists dans I Jo. II, 18, la venue des faux docteurs est un signe des derniers jours.

4) παρουσίας, cf. I, 16. — αὐτοῦ à la place de Χριστοῦ ou de κυρίου est peut-être irrespectueux dans la bouche des faux docteurs. Ils ne croient pas au retour du Christ et demandent à ceux qui l'attendent ce que devient l'annonce de sa parousie. La question est gouailleuse et prétend se baser sur les faits. Elle contient une vaine référence à un texte que cite la *Prima Clementis* ou à un proverbe semblable (cf. *Introd.* p. 1 s.).

Jésus avait bien dit qu'il reviendrait dans la gloire, mais il s'était refusé à indiquer le temps et le moment. Le grand désir que les fidèles avaient de le voir, leur amour pour lui, leur espérance de la rétribution, faisaient croire à un retour prochain. L'espérance de ce retour est comme une atmosphère qui imprègne la pensée de la première génération chrétienne. Les apôtres n'ont rien enseigné touchant le temps de la parousie; saint Paul est même intervenu pour calmer l'attente des Thessaloniens (II Thes.), mais ils ont espéré le retour du Christ. La prière qui termine l'Apocalypse exprime bien les désirs de leur cœur : ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Cependant avec les années qui passaient il fallait bien dissocier le retour glorieux du Christ au même temps que le jugement final des

αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. ² λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ

espérances chronologiques dont on les accompagnait. Il y avait sous la pression des faits un progrès théologique à faire, non pas que le donné révélé changeât, mais il fallait penser et exprimer le donné révélé en dehors d'une conception temporelle qui n'en faisait pas partie et qui devait difficile à maintenir.

Les hérétiques combattus dans II Pet. ont bien vu la difficulté de conserver la position courante, mais au lieu de préciser la doctrine, en dissociant la vérité religieuse du concept de temps qui n'en faisait pas partie, ils ont tout rejeté, donnant de la prophétie de l'A. T. (cf. 1, 19), et des paroles de N. S. une exégèse qui relevait de leur sens propre (cf. 1, 20). Au contraire l'auteur de II Pet. donne le principe de solution (§. 8).

Les pseudodidascasles alléguent l'absence de tout changement profond dans la nature. — ἀφ' ἧς, à cause de παρούσας qui précède, construction par attraction de genre à la place de ἀφ' οὗ. Les pères sont les gens de la génération antérieure comme dans Jérémie, xxxi, 29, c'est-à-dire ceux de la première génération chrétienne. Ce texte est important relativement à la date et à l'authenticité de l'Épître (cf. *Introd.* p. 29). — ἐκοιμήθησαν est une belle expression pour désigner la mort, qui est un sommeil en attendant le réveil (cf. Mt. xxvii, 52; I Cor. xv, 6, 18, 20). On la retrouve dans l'A. T. au sens de se coucher pour le dernier sommeil (Gen. xlvii, 30; Dent. xxxi, 16; Is. xiv, 8) et aussi chez les classiques (*Iliade*, xi, 241; Sophocle, *Electre*, 509), dans les inscriptions et les papyrus (BAUER, *Wörterbuch*), mais alors le sommeil est dit parfois durer toujours : κοιμᾶται τὸν αἰώνιον ὕπνον (*Inscriptiones graecae Sic. Ital.* 929, 13; cité par BAUER). Les Pères se sont endormis avant de voir la parousie qu'ils avaient désirée. Le train de l'univers continue comme avant. Ce retard est jugé comme contraire à la parousie elle-même; en fait il est seulement contraire à l'idée qu'on s'était faite de sa proximité. On peut penser que les faux docteurs avaient été impressionnés par la ruine du temple de Jérusalem (cf. *Introd.* p. 33 s.).

Les mots ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως renchérissent sur ἀφ' ἧς... ἐκοιμήθησαν; ce n'est pas seulement depuis que les Pères sont endormis que toutes choses demeurent telles qu'elles sont, mais depuis la création du monde. Cette absence de changement dans le passé, cette allure uniforme du monde sont des faits qui aux yeux des faux docteurs montrent le caractère chimérique d'un changement universel tel que la parousie.

3^e Réfutation des faux docteurs (§. 5-10).

L'auteur réfute d'abord le prétendu fait dont les hérétiques se servent pour confirmer leur négation de la parousie : la stabilité de la nature. Les faux docteurs ignorent le plan de Dieu : ce qu'il a fait (§. 5-6), ce qu'il fera (§. 7). Puis l'auteur explique le retard de la parousie par une notion plus exacte du temps (§. 8) et par la patience de Dieu (§. 9). Le retour du Seigneur demeure donc certain (§. 10).

choses demeurent pareilles, depuis le commencement du monde. »

² Il leur est, en effet, caché de leur plein gré qu'il y eut dès l'abord, par la parole de Dieu, des cieux et une terre constitués

5) γὰρ introduit l'explication et se réfère à λέγοντες. Selon un usage qu'on retrouve chez les classiques, la forme impersonnelle λανθάνει est employée avec l'accusatif de la personne. — τοῦτο est plutôt complément de θέλοντας que sujet de λανθάνει. Si la vérité est cachée aux yeux des faux docteurs, c'est qu'ils le veulent bien. Leur ignorance est volontaire. L'auteur les accuse de mauvaise foi. — ἦσαν ἔκπαλαι doit s'entendre de la terre aussi bien que des cieux (contre *Spitta*), et ἔκπαλαι qui signifie « depuis longtemps » dans II, 3, est ici en opposition avec νῦν du §. 7 et a plutôt le sens d'« autrefois, dès l'abord » (avec *Calmes*, *Windisch*). Il y a antithèse entre, d'une part, les cieux et la terre d'autrefois et, d'autre part, les cieux et la terre de maintenant (§. 7), car le déluge a tout changé (§. 6). La parole de Dieu est ici la parole créatrice (Gen. 1; Ps. xxxiii, 6; Hébr. xi, 3) et, dès lors, il est tout naturel que l'auteur parle de la création des cieux aussi bien que de la terre, comme au §. 7 il parle de leur commune conservation; il a donc écrit συνεστῶσα par attraction de genre avec le dernier sujet nommé (γῆ), à la place de συνεστῶτες; on a la même construction dans Hébr. ix, 9 : δὴρὰ τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι. — Le manuscrit N a corrigé dans ce sens : συνεστῶτα, le neutre se rapportant aux deux prédicats précédents. Le participe parfait συνεστῶσα indique une action passée dont l'effet demeure dans le présent; ce verbe à la forme intransitive signifie « exister, subsister » (cf. Col. 1, 17) et aussi « se constituer, se former »; cette seconde acception convient mieux ici et avec τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ elle équivaut à un passif. — ἐξ ὧρατος explique la formation de la terre et des cieux d'après le premier chapitre de la Genèse. Antérieurement à la distinction du ciel et de la terre existait un chaos aqueux, le *tehou*, sorte d'océan ténébreux sur lequel planait l'Esprit d'Élohim (Gen. 1, 2). Les éléments sont confondus dans une masse liquide avant d'être séparés par la puissance de la parole créatrice. Par la création du firmament Dieu sépare les eaux qui sont au-dessus de celles qui sont au-dessous; puis celles qui sont au-dessous se rassemblent et la terre paraît (Gen. 1, 6-9). L'auteur sacré exprime la création dans les idées scientifiques de son temps, idées scientifiques qu'on retrouve dans les textes assyro-babyloniens (cf. LAGRANGE, *L'hexaméron*, R. B. 1896, p. 381-407; DUFLESSY, *Babylone et la Bible, La création*, dans S. D. B., t. I, col. 746 ss.). Bien avant Thalès de Milet les Chaldéens avaient considéré l'eau comme le principe matériel primitif. Il semble que l'auteur de II Pet. entende ici οὐρανοὶ moins du firmament, la voûte solide des anciens, que de l'ensemble des cieux avec les astres. Dans les LXX οὐρανοὶ traduit presque toujours שָׁמַיִם les cieux et στερέωμα γῆς le firmament; seulement une fois γῆς est rendu par οὐρανοὶ (Dan. xii, 3). Les cieux et la terre ont été constitués de l'eau, ἐξ ὧρατος, en ce sens qu'ils en ont été tirés.

Il est moins facile de savoir comment ils sont également constitués

γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, ⁶ δι' ὃν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο. ⁷ οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθηταυρισμένοι εἰσὶν πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπολείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων. ⁸ Ἐν δὲ τούτῳ μὴ λανθάνειω ὑμᾶς, ἀγαπητοί,

δι' ὕδατος. — B. Weiss, Mayor, Camerlynck entendent διὰ au sens de « entre, au milieu ». La terre est au milieu des eaux, car elle est censée entourée d'eau de tous côtés; et les cieux sont, eux aussi, entre les eaux, celles qui sont au-dessus et celles qui sont au-dessous (Gen. 1, 6, 7; Ps. cxlvi, 4, 7). Knopf, Windisch voient dans δι' ὕδατος le moyen de la création; l'eau a servi de matière première; mais c'est presque une tautologie avec ἐξ ὕδατος. Une troisième interprétation semblerait d'entendre δι' ὕδατος de l'eau support du monde, car la terre et le firmament, qui reposait sur elle à ses extrémités, étaient considérés comme formant un ensemble porté par les eaux (Ps. xxiv, 2; civ, 5 s.; cxxxvi, 6; *Hénoch slave*, xlvii, 4); on aurait l'idée de permanence après celle d'origine. De ces diverses explications, la première paraît être la meilleure.

6) Le monde tiré de l'eau a péri par l'eau. Voilà ce que veulent ignorer les faux docteurs. Le §. 6 dépend encore de ὅτι du §. 5. L'expression δι' ὃν est fort difficile. Le texte est bien établi par les manuscrits et les versions; la variante δι' ὃν du minuscule 31, adoptée par Mayor, se réfère à λόγῳ et est une correction qui veut rendre le texte facile. Windisch préfère la correction δι' ὃν. Camerlynck, Charue entendent δι' ὃν de la parole toute puissante de Dieu et aussi de l'eau. D'autres explications sont encore proposées. La meilleure est peut-être d'interpréter δι' ὃν des eaux, de celles d'en haut et de celles d'en bas. L'accord avec ce qui précède est plus logique que grammatical. Lors du déluge les eaux qui étaient au-dessus du firmament ont en grande quantité passé dessous, car les échues du ciel avaient été ouvertes; et les eaux qui portaient le monde avaient envahi la terre par les sources jaillissantes de l'abîme (Gen. vii, 11; viii, 2). Le monde d'alors, ὁ τότε κόσμος, est le monde ancien nommé déjà dans ii, 5 (ἀρχαίου κόσμου), et antérieur au déluge; il comprend les cieux et la terre de ii, 5. — Alors que δι' ὃν se rapporte à ἀπώλετο, ὕδατι apparaît comme une explication de κατακλυσθεὶς, qui est un *hapax* dans le N. T. Selon nous le sens est donc : par les eaux le monde d'alors a péri, à savoir : inondé d'eau. Trois époques sont distinguées : le monde d'alors, les cieux et la terre de maintenant (§. 7), les nouveaux cieux et la nouvelle terre du monde futur (§. 13). Il y a trois états successifs du monde qui viennent tour à tour de la création, du déluge, de la parousie. Le parallélisme de ces états indique bien le déluge comme une catastrophe qui a bouleversé l'univers. L'invasion des eaux supérieures et inférieures, leur mélange, a été comme un retour du monde au chaos dont l'avait fait sortir la parole créatrice (§. 5). On peut dire que le monde d'alors a péri. Dans *Hénoch* la perturbation du déluge s'étend aussi au ciel; on dit qu'il tombe sur la terre (cxxxii, 3-5). La *Prima Clementis* parle d'une palingénésie à propos du déluge (ix, 4). Cette grande catastrophe,

d'eau et entourés d'eau ⁶ par lesquelles le monde d'alors a péri inondé d'eau. ⁷ Mais les cieux et la terre de maintenant sont par la même parole mis de côté pour le feu [et] réservés pour le jour du jugement et de la perdition des hommes impies. ⁸ Mais que cela seul ne vous soit pas caché, bien aimés, c'est qu'un jour devant le

quo Dieu fit venir sur le monde impie (ii, 5), montre bien contre les faux docteurs que depuis la création les choses ne sont pas demeurées dans le même état (cf. §. 4).

7) δι' oppose dans un parallélisme antithétique le §. 7 au §. 6. La parole qui met de côté est aussi celle qui a créé. Avec B A P *vulg. sah. boh.* nous lisons αὐτῷ de préférence à αὐτοῦ, selon de S C K L *acth. syr.*, qui se rapporte à θεῷ du §. 5; le sens général est le même, mais avec αὐτῷ le parallélisme est plus accentué. — Les cieux et la terre sont dits de maintenant, par opposition à ceux d'autrefois. Ils sont mis en réserve pour le feu. On dirait qu'ils sont gardés, eux aussi, pour un châtiment, comme les anges coupables (ii, 4). Le monde présent sera détruit par le feu, comme le monde ancien a été détruit par l'eau; le jour de la catastrophe sera celui du jugement et de la perte des impies, c'est-à-dire celui de la parousie.

L'idée de la fin du monde par le feu est sans doute d'origine persane; elle était devenue courante dans le monde gréco-romain et a passé chez les Juifs aussi bien que chez les chrétiens (cf. J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après II Pet.*, dans R. B. 1937, p. 207-216). « Selon la remarque de saint Justin (*Apol.* II, vii), si les chrétiens admettent la fin du monde par le feu, ils la conçoivent autrement que les Stoïciens. Selon ces philosophes, après l'ecpurosis le monde renaissait comme auparavant. Pour les Chrétiens, comme pour les Juifs, la conflagration était la fin d'un monde et le commencement d'un ordre de choses nouveau et définitif : celui de la rétribution éternelle. La conception scientifique de la fin du monde actuel est la même, mais la pensée profonde est toute différente. D'un côté on est en présence d'une philosophie panthéiste et de l'autre des prodromes du jugement divin, d'une purification totale par le feu ». La conflagration n'est ici qu'une manière contingente de représenter la fin du monde; « au même titre que l'origine du monde par l'eau, elle est le vêtement de l'enseignement dogmatique » (*art. cité*, p. 215, 216).

8) L'auteur a réfuté la prétendue immutabilité du monde. Il répond maintenant à la question gossillienne des faux docteurs sur le retard de la parousie. Il arrive au point principal de la discussion. — Ἐν au début de la phrase est emphatique. Ce qui va être dit est la seule chose qu'il importe de bien comprendre à propos de l'avènement du Seigneur. — μὴ λανθάνειω ὑμᾶς fait un parallélisme antithétique avec λανθάνει γὰρ αὐτούς du §. 5. Les pseudodidascasles veulent ignorer, les fidèles doivent savoir.

Dans une phrase libératrice l'auteur donne la solution du retard objecté. Il applique à la parousie la relativité du temps, ce qui revient à la dégager

ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. ⁹ οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὡς τινες βραδυῖτα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. ¹⁰ Ἦξει δὲ [ἡ] ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζήδον

10. THW : omittunt η ante ημερα. — SV addunt. — M : [η]. — HWSVM : ευρεθησεται. — T : κατακαησεται.

de la conception chronologique dans laquelle on se plaisait à la penser et à l'espérer. La mesure du temps n'est pas la même pour le Seigneur et pour nous. L'idée est tirée du Ps. lxxxix [hébr. xc], 4. Le psalmiste oppose l'éternité de Dieu à la vie éphémère de l'homme : « mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui passe, comme une garde de la nuit (χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθὲς ἣτις διῆλθεν, καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί). L'auteur ne cite pas mot à mot et fait des additions. Il ajoute : un jour est comme mille ans; l'idée de la relativité du temps est alors exprimée avec plus de force que dans le Ps. Pour le Seigneur le temps n'existe pas. Dans le Ps. le pronom σου est relatif à Dieu; ici le Seigneur est sans doute le Christ (avec *Camerlynck*, contre *Mayor*, *Kyopf*, *Vrede*...), car c'est bien sa promesse qui est rappelée au §. suivant. Il partage donc les attributs divins.

Les Rabbins ont beaucoup spéculé sur les mille ans semblables à un jour. Ils ont fait à propos du Ps. xc toutes sortes de calculs sur les temps messianiques, la durée du monde (cf. LAGRANGE *Le messianisme chez les Juifs*, p. 206; STRACK-BILL. III, 773 s.).

9) ἐπαγγελίας est parallèle à ἐπαγγελία du §. 4; il s'agit de la promesse de son retour faite par Jésus. — Los τινες sont les hérétiques, désignés d'une manière péjorative, à moins qu'il s'agisse de quelques membres de la communauté qui se soient laissés ébranler (*Windisch*). — βραδυῖτα, qui est classique, est un *hapax* biblique; l'expression ὡς κτλ. est pléonastique après οὐ βραδύνει. Puisqu'il n'y a pas de temps pour le Seigneur il ne tarde pas à réaliser sa promesse, contrairement à l'estimation de certains.

Cependant il reste à expliquer pourquoi il ne vient pas. Il prend patience. Ainsi la miséricorde du Seigneur denno la raison providentielle de sa conduite. Le Christ prend patience maintenant comme autrefois Dieu le Père aux jours de Noé (I Pet. iii, 20). Parmi les fidèles, désignés par εἰς ὑμᾶς, plusieurs sont considérés sur le chemin de la perdition. Il ne s'agit pas des apostats de ii, 20-21, mais de personnes demeurant encore dans la communauté. Si la parousie arrivait maintenant, le jugement de condamnation les atteindrait. Le temps de se convertir leur est encore laissé. — τινας ne se rapporte pas à τινες qui précède, mais s'oppose à πάντας qui peut soit désigner les pécheurs par opposition aux justes (cf. Lc. v, 32; xv, 7), soit rappeler que tous ont des fautes à se faire pardonner (cf. I Jo. i, 9, 10). L'accent est sur l'universalité de la miséricorde et du salut (cf. Rom. xi, 32; I Tim. ii, 4; I Jo. ii, 2). Le Seigneur veut que tous soient sauvés, encore faut-il que chacun réponde à ce qui lui est demandé.

Seigneur [est] comme mille ans, et mille ans comme un jour. ⁹ Le Seigneur n'est pas en retard, [pour exécuter sa] promesse, comme certains croient à des retards, mais il prend patience envers vous, voulant que personne ne se perde, mais que tous viennent à la pénitence. ¹⁰ Mais le jour du Seigneur viendra comme un volour; en ce jour les cieux passeront avec un bruit strident, les éléments

Loin de se plaindre du délai de la parousie, il faut donc s'en réjouir, puisque c'est pour un plus grand bien.

10) Le Seigneur patiente, mais tout d'un coup la parousie sera là. B C omettent l'article devant ἡμέρα, contrairement à A K L P; on peut hésiter. Le caractère subit de cet événement est une des données de la catéchèse synoptique (Mt. xxiv, 37-44). Jésus avait comparé sa venue à celle du voleur (Mt. xxiv, 43; Lc. xii, 39); l'imago a passé dans l'enseignement apostolique : οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί οὕτως ἔρχεται (I Thes. v, 2; cf. Apoc. iii, 3; xvi, 15). Le voleur vient à l'improviste. L'auteur s'attache surtout ici à la description physique de la fin du monde. Cette présentation vient peut-être du parallélisme entre la parousie et le déluge. Le monde présent passera comme l'ancien (§. 6). L'argumentation est toujours dirigée contre les faux docteurs et leur objection (§. 4). La pensée rappelle Mt. xxiv, 35 : ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται. L'adverbe ῥοιζήδον est un *hapax* biblique et un mot rare, il désigne le sifflement, le bruit strident des corps qui traversent l'espace avec rapidité. Jamblique emploie ῥοιζήμα à propos du bruit des sphères célestes (*Vie de Pythagore*, xv). La *Vulg.* traduit l'idée sans l'image : *magna impetu*. — De prime abord on pourrait penser que στοιχεῖα désignent les éléments dont les choses matérielles étaient composées d'après les anciens. Généralement on en admettait quatre à la suite d'Empédocle; ainsi Philon : ἐκ γῆς ἀπᾶσης καὶ παντός ὕδατος καὶ αἰέρος καὶ πυρός... συνέστη ὅδε ὁ κόσμος (*De plant.* 6; M. I, 330), Hermas : ὁ κόσμος διὰ τεσσάρων στοιχείων κρατεῖται (*Vis.* III, xii, 3). Mais comme les éléments physiques à la façon d'Empédocle composent les cieux et la terre, on s'explique mal qu'ils soient nommés en même temps puisqu'il s'agit, en fait, des mêmes réalités. La place de στοιχεῖα entre οὐρανοὶ et γῆ indique quelque chose de différent. Spitta, Köhl, von Soden entendent στοιχεῖα d'esprits mauvais dont il se pourrait que saint Paul ait parlé (Col. ii, 8, 20; cf. Henr. *Les épîtres de la captivité*, p. 63-65) et que la pensée juive associait aux astres (cf. p. 318 s.); la destruction par le feu ne serait pas une difficulté à cette exégèse, car *Les Testaments des douze patriarches* admettaient une fin analogue pour des esprits semblables : καὶ τῶν πυρὸς καταπτήσσοντος καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης (d'après d'autres manuscrits : καυσουμένης) καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηρομένων (*Levi*, iv). Il semble préférable ici d'entendre στοιχεῖα des astres (cf. *infra*, §. 12), selon une acception que Théophile d'Antioche donnait à ce mot (*Ad Autol.* ii, 35); dans Diogène Laërce τὰ δώδεκα στοιχεῖα désigne les signes du zodiaque (vi, 102). L'eschatologie juive comportait la chute des astres (Is. xxxiv, 4; Joël, ii, 10-11; iii, 15; Mt.

παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὐρεθήσεται. ¹¹Τούτων οὕτως πάντων λυμένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, ¹²προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ

11. WHSVM : οὕτως. — T : οὕ. — W post ὑπάρχειν omittit υμᾶς. — TSVM addunt. — H : [υμᾶς].

xxiv, 29 et parall.; Apoc. vi, 12-14). Les cieux seraient alors le firmament solide. — καυσούμενα, *hapax* biblique; verbe rare καυσώ. — λυθήσεται désigne un émiettement, une décomposition en diverses parties. — εὐρεθήσεται, leçon de B & K P *syrp. arm.* fait difficulté, car la phrase est concise jusqu'à l'obscurité. La *sah.* a la négation; la terre et ses œuvres ne sont plus tronvées, elles ont disparu, selon une expression analogue qu'en lit dans l'Apocalypse : ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εὐρέθη αὐτοῖς (xx, 11). — B. Weiss met un point d'interrogation qui équivaut à une négation. Les leçons ἀφανισθήσονται (G), κατακαήσεται (A L *boh. syrp. aeth.*; adopté par Knopf), sont des corrections. La *Vulg.* omet l'expression. Mayor suggère ἀρθήσεται, Windisch ἐκπυρωθήσεται. Le mieux est de garder la leçon de B, qui est plus difficile et donne un sens satisfaisant : la terre est trouvée par le juge; le jour du rendement de compte est arrivé. — τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα doit s'entendre dans un sens large et désigne surtout, d'après l'exégèse proposée un sujet d'εὐρεθήσεται, les actions des hommes.

4^e Conclusion morale, vivre saintement (§. 11-16).

L'auteur tire la conclusion pratique de ce qu'il vient de dire touchant l'avènement du Seigneur et la fin des temps. Les fidèles doivent vivre saintement (§. 11), en attendant le jour de Dieu et en le hâtant par leur conduite (§. 12-14). L'exhortation est confirmée par l'enseignement des lettres de saint Paul (§. 15-16).

11) On peut hésiter entre la lecture οὕτως de B C P *syrp.* et la leçon οὕ de & A K L; *vulg.* : igitur. — οὕ est plus coulant et convient mieux à une conclusion, mais par là même a plus de chance d'être une correction; nous lisons donc οὕτως. L'expression τούτων... πάντων désigne l'univers matériel dont il a été question et qui sera dissous. Le présent λυμένων est employé à la place du futur peut-être parce que l'œuvre de dissolution est considérée comme commencée bien qu'on ne sache pas quand la fin arrivera. L'auteur résume ce qu'il vient de dire et conclut. Puisque le monde présent est destiné à disparaître et puisque le jour du Seigneur viendra comme un voleur, il faut se tenir prêt. — ποταπός, hellénistique, à la place de classique ποδαπός, « de quelle sorte », quelquefois avec une idée de grandeur, d'admiration (cf. I Jo. iii, 1). — ὑμᾶς, leçon de A C K L *P vulg.*, alors que & a ἡμᾶς, et que B omet tout pronom; les leçons longues sont peut-être des additions pour la

embrasés se dissoudront, et la terre et les œuvres qu'elle renferme seront mises à jour. « Puisque toutes ces choses [doivent] ainsi se dissoudre, quels ne devez-vous pas être par la sainteté de [votre] conduite et de [votre] piété, ¹² attendant et hâtant la parousie du jour de Dieu, par laquelle les cieux enflammés seront dissous, et les

clairés (avec LAGRANGE, *Crit. text.* p. 561). — ἀναστροφῶν, et εὐσεβείων au pluriel à cause des manifestations diverses de la sainteté dans la conduite et dans la piété. Étant donnée la destinée du monde, cette sainteté seule importe. Elle s'oppose à la vie dissolue des pseudodidascasles.

12) προσδοκῶντας rappelle προσδεχόμενοι de Jude §. 21, mais dans un contexte tout différent. L'emploi du présent indique une attente actuelle. Étant donnée la relativité du temps (§. 8), la parousie peut être éloignée; néanmoins l'auteur l'espère encore pour le temps présent. Il invite les fidèles à persévérer dans l'attente, mais dans une attente qui ne s'inquiète pas et sait comprendre les délais divins. Il s'agit d'une attitude pratique, dans une exhortation à la sainteté, attitude d'autant plus loisible qu'on ignore quand l'événement se produira. — σπεύδοντας exprime un second motif d'être saint. Puisque le Seigneur prend patience et diffère son retour pour laisser aux fidèles coupables le temps de se repentir (§. 9), plus les pieux fidèles seront nombreux, plus vite le Seigneur viendra. Pensée bien capable de stimuler les âmes. On la retrouve dans le Judaïsme relativement aux temps messianiques et au jugement eschatologique. Certaines fautes étaient regardées comme retardant la venue du Messie (LAGRANGE, *Le messianisme chez les juifs*, p. 194). L'auteur de IV *Esdras* craint que les péchés reculent la fin des temps (iv, 38, 39); nombreux textes dans STRACK-BILL. I, 163 ss. On trouve dans Act. iii, 19-20 une pensée analogue à celle du présent verset : le repentir et la conversion des Juifs apparaissent comme une condition de la parousie (cf. Rom. xi).

Le jour de Dieu est le jour de Yahvé, celui du jugement (Joël, ii, 11; Apoc. xvi, 14). — Θεοῦ se rapporte au Père (contre *Camerlynck*), car l'expression est traditionnelle dans l'A. T. — Notre texte est le seul dans le N. T. où le mot parousie soit employé avec un autre nom que celui d'une personne. La parousie du jour de Dieu est la venue du jour du jugement. C'est en ce jour que les fidèles verront la gloire du Seigneur et recevront la récompense. Pour les bons ce jour n'a rien de redoutable.

La fin du §. 12 reprend comme une *responsio* la pensée du §. 10 relative à la conflagration qu'amènera la parousie. — οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται est parallèle à οἱ οὐρανοὶ βοιζήδον παρελεύσονται et στοιχεῖα καυσούμενα τήσεται à στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται. La pensée est la même avec d'autres mots. — τήσεται, *hapax* dans le N. T.; les éléments sont liquéfiés comme les montagnes devant Yahvé dans Is. lxi, 1 (cf. Michée, i, 4; Nahum, i, 5) et comme l'armée des cieux dans Is. xxxiv, 4 : ταχίζονται πάντα αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם). Ce texte du prophète sentait l'exégèse de στοιχεῖα à laquelle nous avons cru devoir nous ranger au §. 10.

στοιχεῖα καυσούμενα τήνεται¹³ καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.¹⁴ Διὸ, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ,¹⁵ καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς

13. WHSVM : γῆν καινὴν. — T : καινὴν γῆν. — HWSVM : το ἐπαγγέλμα. — T : τα ἐπαγγέλματα.

13) La nature n'est pas détruite, mais transformée en un monde nouveau. Le changement est plus considérable que celui du déluge qui n'en est que le type (§. 5, 7). — προσδοκῶμεν rappelle προσδοκῶντας du §. 12. En attendant la parousie qui sera la fin du monde actuel, on est dans l'expectative d'un monde nouveau. La fin de l'un sera le commencement de l'autre. L'expression ὁ οὐρανὸς καινός; καὶ ἡ γῆ καινὴ est lue dans Isaïe, lxxv, 17; lxxvi, 22 et les mots κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ renvoient à ces textes qui ne sont pas cités littéralement; notre auteur écrit οὐρανοὺς et place l'adjectif avant. Nous lisons γῆν καινὴν avec B C K L P de préférence à καινὴν γῆν de N A qui harmonise avec καινοὺς οὐρανοὺς; cependant on pourrait dire que la leçon de B a voulu éviter καὶ καινὴν. Dans Isaïe Dieu annonce qu'il va créer un ordre de choses nouveau. Il s'agit d'une promesse, aussi le pluriel ἐπαγγέλματα de N A *vulg. syph.* est-il inattendu; le singulier ἐπάγγελμα de B C K L P est peut-être une correction en vue de la facilité. Quant à la leçon καὶ de A, suivie par la *Vulg.*, à la place de κατὰ, elle est sans doute une faute de copiste.

Les textes d'Isaïe, auxquels notre auteur se réfère, associent la nature à la sainteté des Israélites qui seront récompensés à Jérusalem, alors que les pécheurs seront châtiés tout près de la ville, dans la vallée de Hinnom où le feu du topheth brûle encore (cf. J. CHAIXE, *La géhenne* dans S.D.B. t. III, col. 572-576). L'eschatologie encore primitive apparaît comme terrestre. L'Apocalypse nomme aussi le ciel nouveau et la terre nouvelle qui remplacent le premier ciel et la première terre, antérieurs à la parousie (xxi, 1); les élus sont avec Dieu et avec l'Agneau dans la nouvelle Jérusalem (xxi-xxii, 5); les pécheurs sont jetés dans l'étang de feu et de soufre (xx, 14, 15), avec la bête et le faux prophète (xix, 20). L'imagerie en partie différente d'Isaïe exprime la même idée fondamentale : le monde nouveau est celui de la justice dans sa double acception de sainteté et de rétribution.

L'auteur de II Pet. ne donne aucune explication sur la manière dont il conçoit les ciels et la terre dans le nouvel ordre de choses. Il emploie, comme l'Apocalypse, une formule biblique que sa foi chrétienne lui a permis d'approfondir. — ἐν οἷς se rapporte aux ciels et à la terre. Le monde à venir sera un monde où la justice, c'est-à-dire la sainteté, habitera. Les pécheurs et les démons, que le Judaïsme localisait souvent dans les ciels inférieurs, seront relégués ailleurs.

Saint Paul parle lui aussi d'une transformation du monde (Rom. viii, 19-22; cf. LAGRANGE, *L'Épître aux Romains*, p. 204-210). Dans l'association de la

éléments embrasés seront fondus.¹³ Mais selon sa promesse nous attendons des nouveaux ciels et une terre nouvelle où habitera la justice.¹⁴ Voilà pourquoi, bien aimés, attendant ces choses, ayez soin d'être trouvés par lui dans la paix, sans tache et sans reproche,¹⁵ et tenez pour secourable la patience de notre Seigneur,

nature à l'homme après la parousie dans l'état de gloire, on ne peut pas dire quelle est la part de la réalité et celle de l'image, car les Hébreux n'aiment faire participer la nature à leur état d'âme (Is. xxxiii, 7-9; Jér. iv, 23-26, etc.). C'est après la libération de la nature que le monde sera soumis au Christ et que le Christ fera hommage de toutes choses au Père (I Cor. xv, 24-28). — Saint Paul s'étend moins que l'auteur de II Pet. sur l'état du cosmos et beaucoup plus sur la pensée religieuse. Dans Mt. xix, 28 il n'est fait qu'une brève allusion à la παλιγγενεσία (cf. LAGRANGE, *Saint Matthieu*, p. 380 ss.).

14) διὸ indique la conclusion. Parce que les fidèles attendent ce monde à venir, ils doivent faire en sorte d'être trouvés par le Christ dans une disposition morale et spirituelle qui leur permette d'y entrer. L'attente du la parousie était un puissant motif de sanctification. L'impératif σπουδάσατε indique une exhortation instante à la sainteté; le temps qui reste doit être bien employé. — ἄσπιλοι, litt. « sans tache » d'où « sans péché, innocents » (Jac. i, 17). — ἀμώμητοι ici et dans une variante de Phil. ii, 15, « irréprochables », mot poétique, récent en prose (*Bailly*). Paul emploie ἄμωμος (Eph. i, 4; Col. ii, 22); de même I Pet. i, 19 avec ἄσπιλος. Comme Jude, notre auteur termine sa lettre par une exhortation à la sainteté; on dirait qu'il a voulu remplacer ἀμώμους de Jude §. 24 par un mot plus rare. — Le pronom αὐτῷ se rapporte plutôt au verbe qui suit qu'à l'adjectif qui précède et désigne Dieu comme αὐτοῦ du §. 13. — La paix est celle d'une conscience qui s'en remet au souverain juge.

15) ἡγεῖσθε dépend encore de διὸ. Dans l'attente du monde à venir les fidèles doivent considérer comme un secours pour le salut la patience du Seigneur qui diffère sa parousie. La pensée est celle du §. 9. Les fidèles doivent se persuader que le Seigneur n'a en vue que leur bien. On ne peut qu'aimer les voies de la Providence quand une fois on en a vu le dessein.

L'auteur en appelle au témoignage de saint Paul qui a écrit, lui aussi (καθὼς καὶ), le même enseignement. Cet enseignement de Paul est le fruit d'une sagesse qui n'est pas humaine, mais qui lui a été donnée par Dieu; l'apôtre a écrit avec une grâce spéciale, éclairé d'en haut. On est d'autant plus fondé à voir ici une allusion à ce que nous appelons l'inspiration, que plus loin les écrits de saint Paul sont rangés parmi les Écritures (§. 16). L'auteur appelle saint Paul son frère bien-aimé; ἡμῶν, en effet, se rapporte à celui qui écrit plutôt qu'aux fidèles, comme dans I Thess. iii, 2. Un titre de familiarité est allégué pour donner plus de poids à ce qui est dit. Sur la pensée de Paul les fidèles savent bien à quoi s'en tenir, car c'est à eux que Paul a écrit (ἔγραψεν ὑμῖν). Les critiques se demandent à quelle lettre de l'apôtre il est fait allusion. Généralement, d'après le contexte immédiat, ils

καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ¹⁶ ὥς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀτήρητοι στρεβλοῦσιν ὥς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. ¹⁷ Ὑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσετε ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχ-

16. TSV ante ἐπιστολαῖς addunt ταῖς. — HWM omittunt.

pensent à un enseignement concernant la patience de Dieu à l'égard des pécheurs en vue du salut. Le passage qui alors convient le mieux est Rom. II, 4 : « méprises-tu la richesse de sa bonté, et de sa longanimité, ignorant que la bonté de Dieu t'invite au repentir? » (trad. LAGRANGE). À cause des destinataires qu'on peut tenir pour les mêmes que ceux de I Pet., on pourrait penser à une lettre de Paul écrite pour des chrétiens d'Asie. L'épître aux Éphésiens, qui est une encyclique aux asiates, ne parle pas de la patience de Dieu, ni de celle du Christ. Quo si on ne rapporte plus καθὼς... ἔγραψεν à la patience, mais à la nécessité d'être saints (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι, §. 14), on peut trouver une bonne référence dans Éph. I, 4 : εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, mais sans allusion à la parousie. Quelques auteurs cherchent dans Col., Gal. D'autres finissent par admettre une référence à une épître perdue (cf. *Introd.* p. 32). Le plus simple, puisque plusieurs lettres de Paul étaient alors lues partout et étaient le bien commun de l'Église, est de penser que l'auteur envisage les destinataires dans un certain vague; il s'adresse au même auditoire.

16) Après ὥς il faut sous-entendre ἔγραψεν. Avec B A omettre ταῖς devant πάσαις, l'omission de l'article étant davantage dans le style de l'auteur. On retrouve λαλεῖν employé à propos d'écrits dans Hébr., II, 5; II Cor. XI, 17; etc.

Toutes les lettres de Paul ne désignent pas forcément toutes les lettres que nous avons de lui, mais toutes les lettres connues alors de l'auteur et des destinataires de I Pet. Il existait donc déjà une collection paulinienne, sans qu'on puisse savoir combien d'épîtres en faisaient partie. On est au temps de la seconde génération chrétienne et Paul est mort depuis un certain temps. C'est dans ces lettres que Paul parle περὶ τούτων, c'est-à-dire de la nécessité d'être saint, de la patience divine, de la préparation à la parousie, de la venue subite du Seigneur. Les faux docteurs se réclamaient sans doute de l'apôtre Paul quand ils promettaient aux fidèles la liberté (II, 19), pour vivre, en fait, selon la chair. Notre auteur réplique à leur prétention : Paul donne le même enseignement que lui. Il accorde cependant que tout n'est pas clair dans les écrits de l'apôtre. Il y a des choses δυσνόητά, difficiles à entendre; ce mot est un *hapax* biblique. L'auteur a sans doute en vue la justification par la foi sans les œuvres. — ἀμαθεῖς, *hapax* biblique, terme assez fréquent chez les auteurs grecs, désigne les faux docteurs. Ceux-ci sont mal affermis (ἀστέριχοι, cf. II, 14), en ce sens qu'ils chancellent dans la

comme Paul, notre frère bien-aimé, vous [I] a aussi écrit, selon la sagesse qui lui a été donnée, ¹⁶ comme aussi [il le fait] dans toutes les lettres où il parle de ces sujets. En celles-ci il y a des points obscurs que les gens ignorants et mal affermis torturent, comme aussi les autres Écritures, pour leur propre perdition.

¹⁷ Vous donc bien aimés, étant bien instruits, veillez, de peur que, vous laissant entraîner dans l'erreur des iniques, vous veniez

foi. — στρεβλόω « tordre, torturer », d'où au figuré « torturer un texte en le détournant de son sens »; *hapax* dans le N. T. — Au lieu de chercher à comprendre les points obscurs des épîtres pauliniennes les docteurs hérétiques les torturent, les corrompent en leur faisant dire des choses étrangères à la pensée de l'apôtre. On pourrait penser aussi qu'ils torturent les textes qui les condamnent et ne leur vont pas. Ils disent savoir; en fait ils sont des ignorants.

Le traitement qu'ils infligent aux épîtres de saint Paul est d'ailleurs celui qu'ils font subir aux autres Écritures. Les mots τὰς λοιπὰς γραφὰς désignent l'A. T., cette exégèse est très soutenue par le reproche d'une interprétation privée donnée à la prophétie (cf. I, 20). Mayor entend τὰς λοιπὰς γραφὰς des écrits lus dans les réunions, sans qu'il s'agisse seulement de livres saints; opinion difficilement acceptable, car dans le N. T. l'Écriture ou les Écritures ont toujours le sens d'Écriture inspirée. L'exégèse des hérétiques est pour leur damnation, car elle les conduit à l'erreur et au péché. — ἰδίαν αὐτῶν est une redondance dans le goût sémitique.

D'après le présent verset les épîtres de Paul sont tenues pour Écriture inspirée, tout aussi bien que l'A. T. C'est le texte le plus ancien sur le Canon du N. T. Les faux docteurs savent bien eux aussi que l'autorité des épîtres de Paul s'impose, car vraisemblablement ils prétendent s'autoriser d'elles.

Qu'un corps d'épîtres pauliniennes ait existé comme canonique quand I Pet. a été rédigée, il ne s'ensuit pas qu'on soit obligé de repousser la date de cette rédaction jusqu'au second siècle (cf. *Introd.* p. 28 s.). Paul jugeait l'A. T., rejetait la Tôrâ comme périmée, par là même il mettait son enseignement au-dessus de l'A. T. Son enseignement écrit, comme son enseignement oral, était règle de foi. Recevoir ses épîtres comme règle de foi, dès qu'elles ont été écrites, c'était les admettre comme inspirées. Le P. Lagrange a bien expliqué cela dans son *Histoire du Canon* (p. 9 s.).

DERNIER AVERTISSEMENT ET DOXOLOGIE (§. 17-18).

L'auteur reprend dans un avertissement final le développement de la pensée du §. 14 (§. 17-18^a) et achève sa lettre par une louange au Christ (§. 18^b).

17) ἀγαπητοί fait appel à l'affection pour rendre l'exhortation plus persuasive avant de prendre congé. Les fidèles sont maintenant bien avertis; ils doivent donc se tenir sur leurs gardes. Leur instruction (προγινώσκοντες) fait antithèse

Θέντες ἐκπέσῃτε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ, ¹⁸ ἀξιάνατε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

18. SVM addunt ἀμην. — THW omittunt.

à déchoir de vetro fermoté; ¹⁸ mais croissez dans la grâce et dans la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. A lui la gloire, et maintenant et dans le jour de l'éternité.

à l'ignorance des faux docteurs (ἀμαθεῖς, ὕ. 16). Ceux-ci sont appelés sans loi (ἀνόμοιοι) par allusion à leur libertinage (II, 2, 10, 12, 14, 18). — στηριγμός, *hapax* biblique, est dit de la fixité apparente des planètes dans Plutarque (*Mor.* 76^a); le mot s'oppose à ἀστήριχοι du ὕ. 16. Alors que les faux docteurs sont mal affermis, errants, les fidèles sont fixés dans la vérité. Qu'ils veillent à ne pas déchoir.

18^a) δὲ oppose à la possibilité d'une chute, la croissance dans la grâce et la connaissance de Jésus. Au début de la lettre l'auteur souhaitait cette grâce et cette connaissance à ses correspondants (I, 2). La lettre se termine par la pensée du début en forme d'*inclusio* sémitique (cf. *Introd.* p. 17). Sur les mots γνώσις, κύριος et σωτήρ cf. I, 1, 2; II, 20. La grâce et la connaissance peuvent grandir toujours; la vie chrétienne n'est pas statique. La perspective ouverte devant le croyant est sans limite.

18^b) La doxologie n'a pas l'ampleur de celle de Jude (ὕ. 25). L'auteur nomme seulement la gloire (cf. I, 3). La gloire maintenant par la vie des fidèles, par l'avènement du règne dans les âmes et le monde. — αἰών qui signifie « temps, durée de la vie » désigne par extension les âges du monde et l'âge à venir par excellence : l'éternité (cf. BAUER, *Wörterb.*; *The Journal of Theological Studies*, July, 1936, p. 265 ss.). Le jour de l'éternité, c'est le jour du monde qui suivra la parousie et n'aura point de fin. A ce moment la gloire du Christ sera pleinement manifestée. Le fidèle qui aime le Christ aspire à la gloire de son maître. — ἀμην qui termine généralement les doxologies est omis par B contre l'ensemble des manuscrits; l'omission est préférable parce que moins conformiste.

PREMIÈRE ÉPÎTRE

DE

SAINT JEAN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ 1 *Rapprochements textuels entre I Jo. et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.*

Voici les principaux rapprochements qu'on peut signaler :

a) CLÉMENT ROMAIN, *XLIX*, 1 : ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτω τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα, cf. I Jo. v, 3. On a la même connexion entre l'amour et les commandements, mais dans un vocabulaire en grande partie différent, avec le Christ dans Clément et Dieu dans I Jo.

XLIX, 5 : ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ. — I, 3 : οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες, cf. I Jo. IV, 17, 18. On a la même idée de la perfection dans la charité, avec l'emploi du même verbe τελειοῦν au passif.

b) *Secunda Clementis*, VI, 9 : τίς ἡμῶν παράκλητος ἐστίν, cf. I Jo. II, 1. Même emploi de παράκλητος au sens de défenseur auprès de Dieu. Le mot est propre à Jean dans le N. T.

c) ISNACK D'ANTIOCHE, *Ad Eph.* XI, 1 : ἔσχατοι καιροί, — XV, 3 : φανήσεται (Θεός) πρὸ προσώπου ἡμῶν, cf. I Jo. II, 18; III, 2; simples rencontres d'idées.

d) *Didaché*, X, 5, μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, cf. I Jo. II, 5; IV, 12, 18. Comme dans I Jo. et dans Clément (*XLIX*, 5) la perfection est dans la charité, toujours avec τελειοῦν.

e) POLYCARPE; le texte est important, nous reproduisons en face I Jo.

LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES.

Ad Phil. vii, 1 : πᾶς γὰρ δὲ ἂν μὴ δμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν.

I Jo. iv, 2-3 : πᾶν πνεῦμα ὃ δμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶν πνεῦμα [ὃ μὴ δμολογεῖ B etc.] ὃ λύει... τοῦτο ἐστίν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου.

II Jo. 7 : οἱ μὴ δμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ οὗτός ἐστιν... ὁ ἀντίχριστος.

On est évidemment en présence d'une citation. Alléguer un texte antérieur à Jean et à Polycarpe et dont ils dépendraient tous deux est une hypothèse gratuite. Dans le texte de Polycarpe les deux derniers mots rappellent la fin de II Jo. 7; mais la phrase se rapproche beaucoup plus de I Jean, iv, 2, 3, à cause de l'emploi du singulier et des rencontres verbales (surtout ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι). La citation est faite de mémoire et s'attache plus au sens qu'aux mots dont cependant un certain nombre demeure. On ne saurait exclure II Jo. avec certitude et il se pourrait que la citation soit composite, comme souvent chez saint Paul à propos de l'A. T.

f) *Épître de Barnabé*, v, 11 : ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ... ἦλθεν ἐν σαρκί, cf. I Jo. iv, 2. Le pseudo-Barnabé réagit contre le docétisme. L'expression « venir dans la chair » peut être empruntée à Jean ou à la catéchèse; il est difficile de se prononcer.

g) *Hermas, Mand.* iii, 1 : ὁ κύριος ἀληθινὸς ἐν παντὶ ῥήματι καὶ οὐδὲν παρ' αὐτοῦ ψευδὸς, cf. I Jo. ii, 27. Hermas parle de Dieu et I Jo. de l'Esprit-Saint; le parallélisme antithétique exprime la même idée, mais pas tout à fait dans les mêmes termes.

xii, 3, 5 : εὐκόλως αὐτὰς (ἐντολὰς) φυλάξετε καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί, cf. I Jo. v, 3. Les deux textes expriment en termes différents la même idée qui rappelle Mt. xi, 30.

Sim. ix, 24, 4 : ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε, I Jo. iii, 24; iv, 13. Le don de l'Esprit est une vérité de la catéchèse et Jo. dit : ἔδωκεν, δέδωκεν.

h) *Saint Justin, Apol.* I, xxxii, 7 : δι' αἵματος καθάρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ, cf. I Jo. i, 7. L'idée est trop courante dans les écrits apostoliques pour qu'on puisse voir ici une dépendance. — 8 : ἐν οἷς (ἀνθρώπων) οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα, ὁ λόγος, cf. I Jo. ii, 14; iii, 9. L'idée du Logos qui habite en nous est johannique, mais dans Jean la semence est dite de l'Esprit. Ce texte de Justin peut combiner les deux passages de l'Épître et y faire allusion.

Apol. II, vi, 5 : γέγονε... ἀποκυθὲς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων, cf. I Jo. iii, 8. La venue du Christ et la ruine des démons est un thème de la catéchèse.

Dialogue avec Tryphon, texte important :

cxxiii, 9 : καὶ Θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλοῦμεθα καὶ ἐσμὲν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες.

I Jo. iii, 1 : τέκνα Θεοῦ κληθόμενα καὶ ἐσμὲν.

ii, 3 : ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν, cf. iii, 22; v, 3.

La gradation saisissante de Jo. entre le vocable d'enfant de Dieu et la réalité de notre filiation se retrouve pareille chez s. Justin. D'autre part ἀληθινός est un terme johannique; enfin Justin marque la corrélation entre la filiation et la pratique des commandements, laquelle revient souvent dans I Jo. (ii, 5, 6, 29; iii, 24). Si on rapproche de ce texte du *Dialogue* celui de la *Première Apologie* cité ci-dessus, on est amené à conclure que saint Justin a vraisemblablement connu et utilisé I Jo.

i) *Épître à Diognète*, x, 2 : ὁ γὰρ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἡγάπησεν... πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὴν μονογενῆ, cf. I Jo. iv, 9. La pensée est la même; l'*Épître à Diognète* se rapproche plus de I Jo. où on lit ἀπέσταλκεν que de Jo. iii, 16 où on lit ἔδωκεν. — De plus elle emploie l'adjectif μονογενής du Fils de Dieu selon un usage propre à Jo. et à I Jo. dans le N. T.

x, 3 : πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε; cf. I Jo. iv, 19. Il n'y a qu'une ressemblance vague; dans I Jo. il s'agit vraisemblablement de l'amour du prochain dont le fondement est l'amour que Dieu a eu le premier pour nous.

xi, 4 : οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, expression qui désigne le Verbe ou le Fils comme dans I Jo. i, 1; ii, 13, 14. La formule est johannique. Ce rapprochement et celui signalé à propos de x, 2 se corroborent l'un l'autre et permettent de conclure que l'auteur de l'*Épître à Diognète* a connu d'assez près I Jo.

Des remarques qui précèdent, il ressort que saint Polycarpe a cité I Jo., que saint Justin et l'auteur de l'*Épître à Diognète* s'en sont vraisemblablement inspirés. Dans les autres textes il peut y avoir des réminiscences, mais les ressemblances sont trop vagues pour qu'on puisse envisager autre chose que la simple possibilité d'une dépendance qu'on ne peut ni affirmer ni rejeter.

§ II. La Canonicité.

Le plus ancien témoignage est celui de saint Irénée, qui appartient à la fois à l'Orient par son origine et à l'Occident par son épiscopat dans les Gaules. Il tient I Jo. pour l'œuvre de Jean disciple du

Seigneur et la cite comme œuvre apostolique et donc comme Écriture (1).

Les témoignages du III^e au V^e siècle.

1^o Dans l'Église grecque.

III^e siècle.

Clément d'Alexandrie († peu après 211) trouve I Jo. dans le canon; il cite souvent l'épître sous le nom de Jean (2), Jean l'apôtre bien entendu (3); il la tient pour divine et inspirée *θεῖος καὶ ἐπιπνεύματος ὁ Ἰωάννης* (4) et la commente dans ses *Hypotyposes* (5). Le codex *Claromontanus* la nomme dans sa liste des Écritures Saintes (6). Origène († vers 254) dans une énumération des écrits canoniques désigne au pluriel les épîtres de Jean : *Iohannes... per epistolas suas* (7); ailleurs, après avoir parlé de l'évangile qu'a laissé Jean, le disciple qui reposa sur la poitrine de Jésus, il ajoute : *[καταλείπει] καὶ ἐπιστολὴν πᾶν ὀλίγων στίχων*, qu'il distingue de la seconde et de la troisième (8).

Dénys d'Alexandrie († vers 265) s'appuyait sur I Jo. comme sur le IV^e évangile pour contester l'Apocalypse (9).

IV^e et débuts du V^e siècle.

En Égypte, saint Athanasie († 373) nomme I Jo. dans sa liste des écrits canoniques (10). En Palestine, Eusèbe († vers 339-340) notait que cette épître était reçue par tous, aussi bien de la part des contemporains que des anciens : *ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν [Ἰωάννου] παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἐπ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὁμολόγεται* (11). Il la range donc parmi les « *homologoumena* » ou incontestés, dans sa liste des écrits néotestamentaires (12). Cyrille de Jérusalem († 386) recevait les sept épîtres catholiques (13); de même, en Asie Mineure, Grégoire de Nazianze

(1) *Adv. Haer.* III, xvi, 5, 8; textes cités : I Jo. II, 18, 19, 21; IV, 1-3; V, 1 (*P. G.* VII, 925, 927).

(2) *Strom.* II, xv, 66; III, iv, 32; V, 44, etc.; textes cités : I Jo. V, 16 s.; 1, 6; II, 4 (*G. G. S.* II, 148, 210, 216); *Poedag.* III, xi, 82; texte cité : I Jo. IV, 7; V, 3 (*G. G. S. L.* 281), etc.

(3) *Strom.* III, vi, 45; texte cité : I Jo. II, 18 s. (*G. G. S.* II, 217).

(4) *Quis dices salvetur*, xxxvii, 6; texte cité : I Jo. III, 15 (*G. G. S.* III, 184).

(5) Il reste de ce commentaire de I Jo. une traduction latine due à Cassiodore et éditée par les œuvres de Clément (*G. G. S.* III, 209-214) sous le nom d'*Adumbrationes*.

(6) Texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 92.

(7) *In Jesu Nave*, VII, 1 (*G. G. S.* VII, 328).

(8) *In Johan.* v, 3 (*G. G. S.* IV, 101); cf. *infra*, p. 226.

(9) Dans EUSÈBE, *H. E.* VII, xxv, 7, 8.

(10) XXXIX^e *Épître festale* (*P. G.* XXVI, 1437).

(11) *H. E.* III, xxiv, 17.

(12) *H. E.* III, xxv, 1, 2.

(13) Dans sa liste du Canon, *Catech.* IV, 36 (*P. G.* XXXIII, 500), texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 111.

(† vers 390) (1), Amphiloque († vers 400) (2), le Concile dit de Laodicée (3).

Les églises grecques de Syrie méritent une mention spéciale. Lucien devait recevoir I Jo. — En effet Eusèbe ne relève aucun doute chez les anciens; Apollinaire de Laodicée († avant 392) cite I Jo. deux fois sous le nom de Jean, et, d'après Snidas, Diodore de Tarse en aurait fait le commentaire (4). — S. Jean Chrysostome († vers 407) l'a citée comme œuvre de l'apôtre saint Jean (5). Une homélie qui n'est peut-être pas de lui distingue bien la première épître qui est authentique des deux autres que « les pères ont rejetées du canon »; le P. Lagrange tient cette homélie comme « un témoignage très accentué de l'église d'Antioche » (6). La *Synopse* qu'on attribue sans doute fausement à saint Jean Chrysostome ne garde que les trois grandes épîtres catholiques, Jac. I Pet. I Jo. La situation de celles-ci était bien établie. Cependant Théodore de Mopsueste († 428) n'en a fait aucun cas; son silence sur I Jo., comme sur Jac. et I Pet. est certainement voulu (7).

2^o Dans l'Église latine.

III^e siècle.

En Italie, le Canon de Muratori nomme I Jo. (8) et Novatien la cite comme Écriture (9). En Afrique, Tertullien cite à plusieurs reprises I Jo. sous le nom de Jean (10) ou de Jean l'apôtre (11), de même saint Cyprien († 258) (12).

(1) *Carminum liber* I, seclio I, xii, 37 (*P. G.* XXXVII, 474; cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 116).

(2) *Carminum liber* II, seclio II, viii, 310-315, dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE, (*P. G.* XXXVII, 1597; cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 119).

(3) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.* p. 115.

(4) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 124.

(5) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 156.

(6) A propos de Jean l'évangéliste : αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ αὐτοῦ γραφὸν τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὗ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή. Τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οὐ πατέρις ἀποκατανοήσουσιν (*P. G.* LVI, 424), cité par LAGRANGE, *op. cit.* p. 157.

(7) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* 157-158.

(8) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.* p. 69, 72. Hippolyte s'est peut-être inspiré de I Jo. V, 16 quand il nomme le pécheur πρὸς θέναντον (*Refut.* IX, xii, 21); cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 62.

(9) *Invenimus scriptum esse*; textes cités I Jo. IV, 8, 12. Il tient Jean pour l'auteur de l'épître (*De Trinitate*, vii, xviii; *P. L.* III, 897, 919).

(10) *Adv. Prax.* xv; *Scorp.* xii; textes cités : I Jo. I, 1; IV, 18 (*G. G. S. E. L.* XLVII, 264; XX, 172). Le P. Lagrange pense que Tertullien traduit lui-même sur le texte grec, cf. *Crit. The.* p. 541, où un grand nombre de citations est reproduit.

(11) *Adv. Marc.* v, 16; texte cité : I Jo. IV, 1-3 (*G. G. S. E. L.* XLVII, 631).

(12) Sous le nom de Jean apôtre, *Ep.* LXXIX, 1; texte cité : I Jo. II, 18-19 (*G. G. S. E. L.* III, 760). D'après l'index de l'édition de Vienne Cyprien cite I Jo. 38 fois (*G. G. S. E. L.* III, 371 s.).

iv^e et débuts du v^e siècle.

En Afrique, le concile de Carthage (397) (1), le catalogue de Mommson (2), saint Augustin († 430) (3) nomment I Jo. dans la liste des Écritures. En Italie Philastrius de Brescia († 387) tient l'épître pour parole de Jean, il ne précise pas qui était Jean, car tout le monde était d'accord sur la personne de l'auteur (4); Ruffin († 410) (5), le décret dit de Gélase (6), le pape Innocent premier (7), témoignent de sa canonicité. — Saint Jérôme († 420) aussi (8); ce Père qui tient l'épître pour œuvre de l'apôtre saint Jean, fait remarquer qu'elle est reçue par tous les gens d'Eglise compétents : *ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur* (9); il ne relève aucun doute, contrairement au cas de II et III Jo.

En Espagne, Priscillien cite I Jo. comme Écriture et l'attribue à l'apôtre (10).

3^e Dans les Églises de langue syriaque.

La *Doctrine d'Addai*, qui nous fait connaître le N. T. des Syriens à la fin du iv^e siècle, ne nomme pas les grandes épîtres catholiques (11). Elles n'étaient pas encore traduites en syriaque. Peut-être Aphraate a-t-il utilisé I Jo. (12); le P. Lagrange paraît considérer la chose comme probable (13). Saint Ephrem († 373) a connu I Jo. puisqu'il y fait une fois allusion (14). Le catalogue édité par Mrs. Lewis et antérieur à la *Peschitta*, ne mentionne aucune épître catholique, mais dans la *Peschitta*, au début du v^e siècle, les trois grandes épîtres catholiques sont traduites et demeurent ensuite dans le canon des diverses églises (15).

(1) DENZ, n° 92.

(2) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.* p. 87.

(3) *De doctrina christiana*, II, viii (P. L. XXXIV, 41).

(4) *Diversarum hereseon liber*, LXXXVIII, 9 (C. S. E. L. XXXVIII, 48).

(5) *Commentarius in symq. apost.* XXXVII (P. L. XXI, 374).

(6) Sur ce décret cf. p. 229.

(7) LAGRANGE, *op. cit.* p. 151.

(8) Dans son catalogue scripturaire de sa lettre à Paulin, *Ep. LIII*, 9 (C. S. E. L. LIV, 462 s.).

(9) *De viris ill.* IX (P. L. XXIII, 623).

(10) *Sicut scriptum est* (*Tractatus* II, 45); *dicente apostolo* (*Tractatus* X, 127); textes cités I Jo. II, 12; 16-17. D'après l'index de l'éditeur Priscillien cite I Jo. treize fois dans les textes qui nous restent de lui (C. S. E. L. XVIII, 37, 94, 166).

(11) LAGRANGE, *Canon*, p. 126 s.

(12) *Demonstration* IV, 41; XXIII, 62, 63 (*Patrologia syriaca* de GRAPPIN, t. I, col. 161-162; t. II, col. 127-128; 133-134).

(13) *Canon*, p. 128.

(14) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 128 s.

(15) LAGRANGE, *op. cit.* p. 129 s.; 162 s.

4^e Dans les Églises coptes.

Les versions Bohaïrique, Sahidique contiennent I Jo.

Conclusion.

La plus ancienne littérature chrétienne utilise l'épître (§ 1); dès que les auteurs citent des écrits servant de norme à la foi, ils allèguent I Jo. comme œuvre de l'apôtre saint Jean (*Irénée*, *Tertullien*), ou plus explicitement comme œuvre faisant partie de l'Écriture (*Canon de Muratori*, *Clément d'Alexandrie*, *Origène*). Les expressions varient, mais l'idée fondamentale est identique : l'écrit est reçu, cité comme règle de la foi. Dès qu'on dresse la liste des Écritures néo-testamentaires, la première épître de Jean y est nommée. Reçue dès le début dans le canon des Églises, elle y demeure sans contestation. Les Antiochiens, si difficiles pour d'autres écrits, l'acceptent comme incontestable. Théodore de Mopsueste seul fait exception; les motifs de son attitude ne sont pas d'ordre traditionnels, mais dogmatiques (1). Sur ce point son influence ne s'est pas fait sentir. À part ce cas isolé, on peut dire que l'histoire ne fait connaître aucun doute, aucune controverse sur la canonicité de I Jo. Celle-ci a été définie par le concile de Trente (8 avril 1546) (2).

§ III. L'authenticité.

Chez les grecs Clément d'Alexandrie, Origène, Denys d'Alexandrie, Eusèbe, saint Jean Chrysostome, chez les latins le Canon de Muratori, Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Jérôme, Priscillien tiennent explicitement l'épître pour l'œuvre de saint Jean apôtre. D'autres Pères ou auteurs nomment seulement Jean, tels Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Apollinaire de Laodicée; mais sous ce nom ils entendent certainement le même Jean que ceux qui ajoutent le titre d'apôtre. Ce Jean était tellement connu, et si universellement accepté comme auteur que le nom seul suffisait à le désigner. La tradition ne fait connaître aucun doute et a toujours tenu l'épître pour authentique. Il faudrait citer de nouveau tous les textes indiqués au paragraphe relatif à la canonicité; le lecteur voudra bien s'y reporter. L'épître a été reçue pour canonique parce qu'on l'a tenue pour authentique.

(1) LAGRANGE, *op. cit.* p. 157 s.

(2) DENZ. n° 784.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPÎTRE.

§ 1. *Le vocabulaire et le style, étudiés surtout en comparaison avec le IV^e évangile.*

A. *Le vocabulaire.*

Le nombre des *hapax* est minime. On en compte 4 propres à l'épître ἀγγελία (i, 5; iii, 11), ἱλασμός (ii, 2; iv, 10), νίκη (v, 4), χρίσμα (ii, 20, 27), 2 communs avec Jo., ἀνθρωποκτόνος (iii, 15; Jo. viii, 44), πρᾶκλητος (ii, 1; Jo. xiv, 16, 26; xv, 26; xvi, 7); 1 commun avec II Jo. 7, ἀντίχριστος (ii, 18, 22; iv, 3). Le vocabulaire est pauvre, les mêmes mots reviennent souvent. Dans le IV^e évangile le nombre des *hapax* est proportionnellement beaucoup plus grand, il y en a 112 d'après Jacquier (1). Cette différence s'explique bien par celle des sujets traités; l'épître demeur dans la considération de quelques thèmes sur la foi et la charité, tandis que l'évangile rapporte des faits et donne un enseignement plus complet. Cela n'empêche pas que le vocabulaire de l'évangile est moins riche que celui des Synoptiques (2).

On peut relever dans I Jo. et dans Jo. le même emploi de termes et d'expressions caractéristiques.

ἀρεῖν avec ἀμαρτίας ou ἀμαρτίαν pour complément (iii, 5; Jo. i, 29); pas ailleurs dans le N. T.

ἀκούειν au sens d'exaucer, propre à Jo. dans le N. T. (v, 14, 15; Jo. ix, 31; xi, 41, 42).

ἀμαρτίαν ἔχειν (i, 8; Jo. ix, 41; xv, 22, 24; xix, 11); pas ailleurs dans la Bible.

τὰ ἄρεσθ' ἀποιεῖν (iii, 22; Jo. viii, 29); pas ailleurs dans le N. T. ἐθαυμάσαμεθα, avec idée d'admiration (i, 1; Jo. i, 14).

ἐκεῖνος, manière de désigner Jésus (ii, 6; iii, 3, 5, 7, 16; iv, 17; Jo. xix, 35), propre à l'épître et au IV^e évangile.

θάνατος, au sens spirituel et mystique propre aux écrits johanniques (iii, 14; v, 16, 17; Jo. v, 24; viii, 51, 52; Apoc. ii, 11; xx, 6, 14; xxi, 8).

μαρτυρεῖν περὶ (v, 9, 10; Jo. i, 7, 8, 15; ii, 25; v, 31, 32, etc.) propre à Jean

dans le N. T. — Le verbe μαρτυρεῖν revient 33 fois dans Jo., 6 fois dans I Jo., 4 fois dans II Jo., 4 fois dans Apoc., 28 fois dans le reste du N. T.

μένειν, au sens mystique propre à Jean (ii, 6, 24, 27, 28; iii, 6, 9, 15, 24; iv, 12, 13, 15, 16; Jo. vi, 56; viii, 31; xiv, 10, 17; xv, 4-10).

πληροῦσθαι avec χαρὰ (i, 4; Jo. iii, 29; xv, 11; xvi, 24; xvii, 13; II Jo. 12), ne se retrouve dans le N. T. au passif que dans Act. xiii, 52; II Tim. i, 4 et à l'actif que dans Rom. xv, 13, Phil. ii, 2.

ποιεῖν ἀλήθειαν, propre à Jean (i, 6; Jo. iii, 21).

τηρεῖν ἐντολὰς (ii, 3, 4; iii, 22, 24; v, 3; Jo. xiv, 15, 21; xv, 10; Apoc. xii, 17; xiv, 12; dans le reste du N. T. seulement Mt. xix, 17 et II Tim. vi, 14).

τηρεῖν λόγον (ou λόγου;) (ii, 5; Jo. viii, 51, 52, 55; xiv, 23, 24; xv, 20; xvii, 6; Apoc. iii, 8, 10; xii, 7, 9); pas ailleurs dans le N. T.

τεκνία ne se retrouve dans le N. T. que dans une variante de Gal. iv, 19, en dehors de Jean (ii, 1, 12, 28; iii, 7, 18; iv, 4; v, 21; Jo. xiii, 33).

τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ (iii, 16; Jo. x, 11, 15; xiii, 37, 38; xv, 13; cl. x, 17); pas ailleurs dans la Bible. — avec ἐν χεῖρι à la place de ὑπὲρ seulement quatre fois (Juges, xii, 3; I Sam. xix, 5; xxviii, 21; Job, xiii, 14).

οὐ χρεῖαν ἔχειν ἓνα (ii, 27; Jo. ii, 25; xvi, 30); une seule fois ailleurs dans la Bible, mais sans la négation (Tobie, v, 7, 8).

Il y aurait encore à signaler la même acception théologique de certains termes comme ζωή, mais il s'agit alors d'idées et pour éviter toute répétition nous en parlerons plus loin.

B. *Le style.*

Le style a un caractère sémitique. Voici les principales remarques concernant la phrase et l'enchaînement des phrases.

1^o *La phrase.*

a) Phrases commençant par πᾶς, comme en hébreu par כֹּל (ii, 23; iii, 4, 6, 9, 10, 15; iv, 2; v, 1, 17).

b) Phrases commençant par καὶ, comme en hébreu par le ו (i, 4, 5; ii, 3, 28; iii, 3, 5, 23, 24; iv, 14; v, 3, 4, 6, 11, 14, 15, 20).

c) Le verbe a parfois la même racine que le substantif qui lui sert de sujet ou de complément, cette tournure est tout à fait hébraïque :

i, 5 ἡ ἀγγελία ἦν... ἀναγγέλλομεν.

ii, 25 ἡ ἐπαγγελία ἦν αὐτὸς ἐπηγγέλατο.

v, 4 ἡ νίκη ἡ νικήσασα.

v, 10 τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεός.

v, 15 τὰ αἰτήματα ἃ ἤτήκαμεν.

v, 16 ἀμαρτάνοντα ἀμαρτίαν.

1) *Histoire des livres du N. T.* t. iv, p. 261.

(2) LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. cxvi.

d) Plusieurs expressions sont des sómitismos : ποιῶν ἀλήθειαν (I, 6), πιστεύειν τῷ ὀνόματι (III, 23; V, 13), κλείειν τὰ σπλάγχνα (III, 17).

Au même point de vue on peut ajouter l'usage de περιπατεῖν au sens métaphorique de conduite morale (I, 6, 7; II, 6, 11), et celui du « nom » substitué à la personne (II, 12); voir le *Commentaire* aux passages cités.

e) Phrases semblables dans I Jo. et Jo. — Elles sont nombreuses. Une liste a été dressée par H. Holtzmann (1), une autre par Westcott (2). Voici quelques exemples en suivant l'ordre de l'épître :

I Jo. I, 6 : ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατοῦμεν.
cf. II, 11 : ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ.

I, 6 : οὐ ποιῶμεν τὴν ἀλήθειαν.
8 : ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν.
II, 4 : ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.
cf. I, 8 : ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
II, 11 : ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.

15 : ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῇ.
16 : ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.
17 : μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
21 : ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.
27 : οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς.
III, 3 : ἀγνίζει ἑαυτόν.
4 : πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.
8 : ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.

14 : μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.
16 : ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν.
23 : καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν.
IV, 5 : ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν.

Jo. XII, 35 : ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ.
VIII, 12 : οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ.

III, 21 : ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν.
IX, 41 : οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν.
VIII, 44 : οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῇ.

XII, 35 : ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.

III, 8 : οὐκ οἶδας... ποῦ ὑπάγει.
VIII, 14 : οἶδας... ποῦ ὑπάγω.
V, 42 : τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

VIII, 23 : ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ. — cf. XV, 19.

VIII, 35; XII, 34 : μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
XVIII, 37 : πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας.
XVI, 30 : οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις σε ἔρωτᾷ. — cf. II, 25.

XI, 55 : ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτούς.
VIII, 34 : πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.
VIII, 44 : ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.

V, 24 : μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.
X, 11 : τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.

XIV, 31 : καθὼς ἐντολὴν ἔδωκεν μοι ὁ πατήρ. — cf. XII, 49.

III, 31 : ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ.

9 : τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν.

12 : θεὸν οὐδεὶς πώποτε θεόταται

20 : τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν.

16 : καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην.

V, 4 : νικᾷ τὸν κόσμον, cf. ψ. 5.

9 : εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν.

49 : ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν.

20 : ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν.

III, 16 : τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.

I, 18 : θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.

VI, 46 : οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις. — cf. XIV, 9.

VI, 69 : καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σύ...

XVI, 33 : ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

III, 33 : ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν.

V, 34 : ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.

VIII, 47 : ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ.

XVII, 3 : ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινόν θεόν.

Les ressemblances de vocabulaire signalées plus haut (A) établissent entre plusieurs autres phrases de I Jo. et de Jo. une parenté indéniable.

2° La liaison des phrases (1).

a) L'inclusio.

On trouve dans I Jo. des répétitions de mots qui rappellent l'inclusio sómitique.

au début et à la fin de l'épître : ζωή (I, 2 et V, 20), ταῦτα γράφομεν et ταῦτα ἔγραψα (I, 4 et V, 13).

au début et à la fin d'une péricope : ἐν τούτῳ γινώσκωμεν (II, 3, 5^b).

au début et à la fin d'une phrase : ἐφανερώθη (I, 2), μένει, μένετε (II, 27), ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ et ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (III, 9).

dans II, 18-28 l'inclusio est dans les idées; le développement commence par l'idée de la dernière heure et se termine par celle de la jeunesse.

b) Répétitions en forme de responsio. Certaines expressions reviennent à travers l'épître comme des refrains ou des membres épars de parallélisme. Ainsi à travers des péripécies différentes :

I, 6 ἂν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν,
8 ἂν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,
10 ἂν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν.

II, 29 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται,
IV, 7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,
V, 1 πᾶς ὁ πιστεύων... ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

(1) Dans *Jahrbuch für Protestantische Theologie*, 1882, p. 128 ss.

(2) Dans son *commentaire* p. xli ss.

(1) Sur l'inclusio, la responsio, le parallélisme, cf. *Épître de saint Jacques*, p. xci-xciii et *infra*, p. 276, note 1.

Le texte II, 29 que nous venons de citer a un parallèle synonymique dans III, 9 : πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. On peut citer d'autres cas plus simples :

II, 11, 23; IV, 7, 12 ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

II, 5; IV, 17 ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται ἐπὶ τετελείωται ἡ ἀγάπη.

II, 8, 17 ἡ σκοτία παράγεται ἐπὶ ὁ κόσμος παράγεται.

I, 7, 9 κίθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας ἐπὶ καθάρσις ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

à l'intérieur de la même péricope :

I, 1, 3 ἀκηκόαμεν, ἐώρακαμεν, ἀπαγγέλλομεν.

II, 3, 6 ἐν τούτῳ γινώσκομεν,

III, 4, 8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.

III, 5, 8, ἐφανερώθη ἵνα... ἄρη ἐπὶ ἐφανερώθη... ἵνα λύσῃ.

IV, 8, 16 ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

IV, 17, 18 τετελείωται ἡ ἀγάπη ἐπὶ οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

V, 15, 18-20 : οἶδαμεν répété cinq fois.

c) *Parallélisme*. Il est de plusieurs sortes.

α) *Parallélisme synonymique*. L'auteur se plaît, comme les Sémites (1), à dire deux fois la même chose. Il se répète afin d'insister davantage sur l'idée exprimée. On trouve ce parallélisme sous quatre formes :

1) Une phrase positive est suivie d'une phrase négative :

I, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστίν
καὶ σκοτία οὐκ ἐστίν ἐν αὐτῷ οὐδεμία.

6 ψευδόμεθα
καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.

8 ἑαυτοὺς πλανῶμεν
καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστίν ἐν ἡμῖν.

II, 4 ψεύστης ἐστίν
καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστίν.

27 ἀληθὲς ἐστίν
καὶ οὐκ ἐστίν ψεῦδος.

IV, 20 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶ,
ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

(1) Büchsel a heureusement comparé les parallélismes de I Jo. avec ceux des Rabbin, *Zu den Johannesbriefen*, dans *ZatW*, 1929, p. 235-241.

2) Une phrase négative est suivie d'une phrase positive :

II, 7 οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν,
ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν.

III, 14 ὁ μὴ ἀγαπῶν,
15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

IV, 18 φόβος οὐκ ἐστίν ἐν τῇ ἀγάπῃ,
ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.

3) La seconde phrase répète l'idée de la première avec les mêmes ou plusieurs des mêmes mots :

II, 24 ὁ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω,
ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε.

III, 4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ,
καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστίν ἡ ἀνομία.

V, 2 ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν,
3 αὕτη γὰρ ἐστίν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.

6 τὸ πνεῦμα ἐστίν τὸ μαρτυροῦν,
7 τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες.

15 οἶδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὁ ἐὰν αἰτώμεθα,
οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ᾐτήκαμεν.

On peut signaler encore le distique suivant, plus parallèle dans la forme que dans les idées, car γεγεννημένον désigne, croyons-nous, le Christ :

IV, 21 ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
V, 1 πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννῆσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον.

4) La triple répétition γράφω, ἔγραφα équivaut à un parallélisme ternaire, combiné avec un parallélisme binaire par la double répétition πατέρες ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς ἐπὶ νεανίσκοι ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν (II, 12-15).

A signaler aussi un parallélisme à quatre membres dont les membres 1 et 4 puis 2 et 3 sont parallèles entre eux :

III, 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ
ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ...
καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν,
ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

β) *Parallélisme antithétique*. La répétition des mêmes mots est une marque de sémitisme.

1) Une phrase positive est suivie d'une phrase négative :

II, 3 ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν,
4 ὁ λέγων ὅτι ἐγνώκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μὴ τηρῶν.

III, 20 ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία,
21 ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ.

IV, 2 πᾶν πνεῦμα... ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν,
3 πᾶν πνεῦμα... ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν.

6 ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν,
ὁς οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν... γινώσκει τὸν θεόν,
8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν.

V, 10 ὁ πιστεύων,
ὁ μὴ πιστεύων.

12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν,
ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

2) Une phrase négative est suivie d'une phrase positive :

II, 15 μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον,
ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον...

16 πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ... οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ πατρὸς,
ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

19 οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν,
εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν...

21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν,
ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν.

23 πᾶς ὁ ἀσυνόμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει,
ὁ δὲ μολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει,

IV, 10 οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν,
ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς.

3) Les deux phrases sont positives, avec répétition d'un ou de plusieurs mots :

I, 6 ἐν τῇ σκότει περιπατοῦμεν,
7 ἐὰν δὲ ἐν τῇ φωτὶ περιπατοῦμεν...

II, 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ φωτὶ μένει,
11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν.

III, 7 ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστίν,
8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.

10 ἐν τούτῳ, φανερά ἐστίν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ
καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.

IV, 6 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας
καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

sans répétition de mots; cette forme est aussi grecque quo sémitique :

II, 8 ἡ σκοτία παράγεται
καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

9 ὁ λέγων ἐν τῇ φωτὶ εἶναι
ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν.

III, 12 τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν,
τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

18 μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μὴδὲ τῇ γλώσσῃ,
ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

IV, 5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν,
6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.

4) Le parallélisme antithétique a quelquefois trois termes, les termes 1 et 3 étant parallèles et faisant antithèse au second. La pensée revient d'où elle est partie :

II, 9 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν,
10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

- iv, 4 ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε,
 5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν,
 6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.
- 18 φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ,
 ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω θάλλει τὸν φόβον,
 ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ
- v, 16 ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον,
 ἁμαρτία πρὸς θάνατον,
 17 ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

On peut rapprocher de ces parallélismes plusieurs recoins indiqués plus haut sous la rubrique *responsio*.

d) Développement par accrochement de mots. Souvent les propositions sont liées les unes aux autres par le rappel d'un mot. Ce procédé n'est pas la recherche d'une gradation savante (1); il consiste dans une simple répétition qui fait charnière. On le trouve souvent dans la Bible. Quand le mot est répété au même cas ou au même temps nous le notons une fois.

κοινωνίαν et κοινωνία (i, 3), ἀπαγγέλλομεν et ἀγγελία (ψ. 3, 5), ἁμαρτίας et ἁμαρτίαν (ψ. 7, 8), ἀμάρτητε et ἀμάρτη (ii, 1), τηρῶν et τηρῆ (ψ. 4, 5), ἐντολὴν παλαιάν et ἐντολὴ ἡ παλαιά (ψ. 7), φῶς et φωτί (ψ. 8, 9), κόσμου et κόσμος (ψ. 16, 17), οἶδατε (ψ. 20, 21), ψεῦδος et ψεύστης (ψ. 21, 22), ὁ ἀρνούμενος (ψ. 22, 23), μένετω et μείνη (ψ. 24), μένετε ἐν αὐτῷ (ψ. 27, 28), ἐφανερῶθη et φανερωθῇ (iii, 2), ἁμαρτίαν et ἁμαρτία (ψ. 4), ἁμαρτίας et ἁμαρτία (ψ. 5), ἀμάρτανει et ἁμαρτάνουν (ψ. 6), διαβόλου et διάβολος (ψ. 8), ἀγαπῶμεν et ὁ μὴ ἀγαπῶν (ψ. 14), ἀνθρωποκτόνος (ψ. 15), τὴν ψυχὴν... ἔθηκεν et τὰς ψυχὰς θείναι (ψ. 16), ἡ ἀγάπη et μὴ ἀγαπῶμεν (ψ. 17, 18), ἀληθεία et ἀληθείας (ψ. 18, 19), καρδίαν et καρδία (ψ. 19, 20), ἐντολὰς et ἐντολή, ἐντολὴν et ἐντολὰς (ψ. 22, 24), μένει (ψ. 24), πνεύματι et πνεύματα (iv, 1), κόσμῳ, κόσμου et κόσμος (ψ. 4, 5), ἀγαπῶμεν, ἀγάπη et ἀγαπῶν (ψ. 7), ἡγάπησεν ἡμᾶς (ψ. 10, 11), μένει et μένομεν (ψ. 12, 13), ἀγάπην, ἀγάπη et ἀγάπη (ψ. 16), ἐν τῇ ἀγάπῃ et ἀγαπῶμεν (ψ. 18, 19), ἡγάπησεν et ἀγαπῶ (ψ. 19, 20), ἀγαπᾷ et ἀγαπῶμεν (v, 1, 2), ἀγαπῶμεν et ἀγάπη, ἐντολὰς et ἐντολῇ (ψ. 2, 3), νίκη, νίκη et νικῶν (ψ. 4, 5), μαρτυροῦν et μαρτυροῦντες (ψ. 6, 7), μαρτυρίαν, μαρτυρίᾳ et μεμαρτύρηκεν (ψ. 9), μαρτυρίαν et μαρτυρία (ψ. 10, 11), ζωὴν et ζωή (ψ. 11).

Les procédés de style que nous venons d'analyser *inclusio*, *responsio*, parallélismes de diverses sortes, rappels de mots, enserrant l'épître tout entière comme les mailles d'un réseau. En plus de ces procédés, il faut nommer encore les répétitions de mots qui ne décèlent aucune trace de sémitisme, par exemple dans iv, 19-20 le verbe ἀγαπᾷ signalé

(1) Voir *Épître de saint Jacques*, p. xciii s.

trois fois dans les développements par accrochement de mots, revient en plus deux fois dans ces mêmes versets, et encore deux fois dans le verset suivant. On pourrait multiplier les exemples. Ainsi les mêmes mots, les mêmes tournures reviennent continuellement. Le P. Lagrange a relevé dans le IV^e évangile les mêmes aspects du style johannique (1); ils sont cependant moins accentués que dans l'épître, car un récit se prête beaucoup moins aux répétitions qu'un développement théologique et moral.

e) *Autres remarques.* On trouve dans I Jo. d'autres constructions communes avec le IV^e évangile.

αὕτη ἐστὶν ἡ suivi d'un nom (ii, 25; iii, 11, 23; v, 3, 4, 9, 11, 14; cf. i, 5; et Jo. i, 19; iii, 19; xi, 4; xv, 12; xvii, 3), expression propre aux écrits johanniques.

ἐν τούτῳ suivi de εἶμι (ii, 5; iii, 16, 19, 24; iv, 9, 10, 13; v, 2 et Jo. iv, 37; ix, 30; xiii, 35; xvi, 30), de ἔνα (iv, 17 et Jo. xv, 8) sont des tournures emphatiques qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le N. T. On peut signaler de même διὰ τοῦτο... εἶμι (iii, 1; Jo. v, 16), οὐ καὶὼς dans une tournure elliptique (iii, 12; Jo. vi, 58).

Conclusion.

Il ressort de ce que nous avons noté touchant la phrase et la liaison des phrases que l'auteur est un sémite.

D'autre part cet auteur possède bien sa grammaire grecque. Sans doute il puise son tribut à la *koinè*, ainsi il emploie une fois *ἐν* avec l'indicatif au lieu du subjonctif (v, 15), il use de la forme périphrastique *ἐαυτοῦς πλανῶμεν* à la place du moyen (i, 8), il introduit souvent par *ἔνα* les propositions consécutives (ii, 27; iii, 1, 11, 23; etc.), il emploie *ποταπὸς* à la place du classique *ποταπός* (iii, 1); cependant il connaît bien la langue grecque et l'écrit correctement, du moins comme on l'écrivait de son temps.

Quand on compare l'épître avec le IV^e évangile au point de vue de la langue et du style, on constate des ressemblances frappantes. Les phrases ne sont pas des copies, car il y a presque toujours quelques différences dans le choix et l'ordre des mots; néanmoins elles se ressemblent souvent et beaucoup, à cause de termes et d'expressions qu'on ne trouve pas ailleurs, à cause aussi de leur structure et de leur enchaînement. Les ressemblances aussi bien que les différences reçoivent leur meilleure explication dans les données traditionnelles qui attribuent les deux écrits au même auteur.

(1) p. xcvi-c. On remarque la même tournure de style au début des deux écrits; dans l'épître : καὶ ἐστὶν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν... ἀπαγγέλλομεν (i, 5) qui rappelle, ἀπαγγέλλομεν du prologue (ψ. 3); dans l'évangile : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία (i, 19) qui rappelle μαρτυρίαν du prologue (ψ. 7).

§ II. *Les rapports théologiques avec le IV^e évangile.*

L'épître présente presque toujours, comme le IV^e évangile, les mêmes idées théologiques.

Dieu nous a manifesté son amour en envoyant son Fils dans le monde pour nous sauver (iv, 9, 10; Jo. iii, 16, 17); le Fils est appelé monogène, unique, dans ces mêmes textes; il est le Logos qui agit dans le monde depuis le commencement (i, 1; Jo. i, 1-4), il est véritablement Dieu (v, 20; Jo. i, 18; xx, 28), et est venu dans la chair (iv, 2); cette venue ou incarnation, qui est un point essentiel de la foi, rappelle le *σάρξ ἐγένετο* de Jo. i, 14. Dieu son Père a rendu témoignage à son sujet afin que nous croyions en lui (v, 9; Jo. v, 32, 36; viii, 18).

Dans l'évangile le Logos était avec Dieu (*ἦν πρὸς τὸν θεόν*) et en lui était la vie (i, 1, 2, 4). Dans l'épître la même doctrine est exprimée un peu différemment : le Logos est qualifié de Logos de la vie et la vie, qui s'est manifestée, était avec le Père (*ἦν πρὸς τὸν πατέρα*) (i, 1, 2). Dans les deux textes le Logos est considéré comme source de la vie divine communiquée aux hommes.

Venu dans la chair, le Logos est Jésus-Christ. Il est venu pour que nous vivions, c'est-à-dire pour nous donner la vie (iv, 9; Jo. x, 10), celle qu'il a en lui (v, 11; Jo. v, 26), et qui est éternelle (ii, 25; v, 11, 13; Jo. iii, 15, 16, 36, etc.). Il y a une corrélation entre la foi et la possession de la vie. Pour avoir la vie, il faut avoir le Fils (v, 12), ou, ce qui est équivalent, il faut croire en lui (Jo. iii, 36; xvii, 3).

Le fidèle passe de la mort à la vie; dans l'évangile c'est celui qui croit (v, 24); dans l'épître c'est celui qui aime (iii, 14), mais pour aimer il faut déjà avoir la vraie foi; charité et foi sont solidaires (iii, 23).

Ce passage de la mort à la vie est une naissance, nous sommes engendrés de Dieu (iii, 9; iv, 7; v, 1, 4, 18; Jo. i, 12, 13; iii, 4-8) et c'est celui qui croit qui est engendré (v, 1; Jo. i, 12). Nous sommes donc enfants de Dieu (iii, 1; Jo. i, 12).

Dieu est invisible (iv, 12, 20; Jo. i, 18); il y a corrélation entre la connaissance que nous avons du Fils et celle que nous avons du Père (ii, 22, 23; Jo. viii, 19; xiv, 7). Ici l'épître est moins explicite que l'évangile où il est dit que le Fils fait connaître le Père (i, 18). Quand on aime le Père, on aime aussi le Fils (v, 1; cf. Jo. viii, 42).

Jésus s'est manifesté pour enlever le péché (iii, 5; Jo. i, 29). C'est la rédemption par l'incarnation. La rédemption par le sacrifice est plus explicitement exprimée dans l'épître que dans l'évangile. Dans l'épître le Christ propitiation (*θυσία*) est le Christ qui a expié les péchés dans sa passion et sa mort (ii, 2), car son sang nous purifie de tout péché (i, 7). Dans l'évangile le Christ offre sa vie (x, 11, 15, 17;

xv, 13) pour le salut des siens. L'idée profonde est la même. Dans les deux écrits il est spécialement indiqué que cette offrande de sa vie a été de la part du Christ la plus grande preuve de son amour pour nous (iii, 16; Jo. xv, 13).

Le don de la vie éternelle possédée dès ici-bas, l'enlèvement du péché, la mort du Christ pour nous, tous ces mystères de notre rédemption sont résumés dans cette affirmation : le Père a envoyé son Fils pour sauver le monde, Jésus est *σὸς σωτήρ* (iv, 14; Jo. iii, 17; iv, 42).

Après de son Père, Jésus-Christ est maintenant notre paraclète (ii, 1); dans l'évangile l'Esprit-Saint est appelé paraclète (xiv, 26; xv, 26; xvi, 7), mais il est lui-même déclaré « autre paraclète » (xiv, 16); il n'est donc pas seul à l'être, Jésus l'est aussi. Les deux écrits s'harmonisent donc très bien.

L'Esprit-Saint donne la connaissance, enseigne les fidèles (ii, 20, 27; Jo. xiv, 17, 26; xv, 26; xvi, 13).

Le diable pécheur depuis le commencement (iii, 8) exprime la même pensée que le diable homicide depuis le commencement (Jo. viii, 44). L'épître nomme les enfants du diable (iii, 10), et l'évangile dit des Juifs incrédules qu'ils ont le diable pour père (viii, 44).

Si Caïn, bien qu'il fût du Malin, tua son frère, c'est que ses œuvres étaient mauvaises (iii, 12). La même explication psychologique est donnée de l'attitude des Israélites coupables dans Jo. iii, 19 : *ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα*.

Le monde hait les disciples, car il écoute ceux qui sont de chez lui (iii, 13; iv, 5); la même pensée est plus longuement exprimée dans l'évangile (xv, 18, 19; xvii, 14; cf. vii, 7).

L'amour du prochain est toujours envisagé dans le cadre de la communauté entre les disciples (ii, 10; iii, 10, 11, 14, 16, 23; iv, 7, 11, 12, 21; Jo. xiii, 34-35; xv, 12, 17). Il est le commandement nouveau (ii, 7, 8; Jo. xiii, 34). Jésus nous a donné l'exemple de la charité (iii, 16; Jo. xiii, 14, 15, 34).

Nous avons indiqué dans le vocabulaire (p. 104 s.) plusieurs expressions caractéristiques communes à l'épître et à l'évangile. Elles ont presque toutes une portée théologique propre; on peut ajouter : être de Dieu (iii, 10; iv, 1-7; v, 19; Jo. vii, 17; viii, 47), être de la vérité (ii, 21; Jo. xviii, 37), être du monde (ii, 16; iv, 5; Jo. viii, 23; xv, 19; xvii, 14, 16).

La même corrélation est affirmée entre l'observation des commandements et l'amour, l'amour de Dieu dans l'épître (v, 3), l'amour du Christ dans l'évangile (xiv, 15, 23; xv, 10).

L'eau et le sang qui rendent témoignage (v, 6-8) sont en relation avec le fait rapporté par Jo. xix, 34 (cf. p. 132, 214).

Enfin il faut encore nommer les grandes antithèses entre la lumière

et les ténèbres (i, 5-7; ii, 9-11; Jo. iii, 19; viii, 12; xii, 35, 46), entre la vie et la mort spirituelles (iii, 14; v, 16; Jo. v, 24).

La déclaration qui termine l'épître avant l'épilogue (v, 13) ressemble beaucoup à la conclusion de l'évangile (xx, 31) avec la double mention de la vie et de la foi au Fils de Dieu.

Les deux écrits ont donc la même théologie spécifiquement johannique.

§ III. L'unité d'auteur de l'épître.

L'unité de l'épître a été discutée comme celle du IV^e évangile (1).

E. Dobschütz distingue deux rédactions (2). Étudiant spécialement le texte ii, 2-iii, 12, il trouve d'abord un écrit didactique rédigé avec l'art sémitique du parallélisme :

(1) πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται	ii, 29
πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ	iii, 4
(2) πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει	6
πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἐώρακεν αὐτόν.	
(3) ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν	7
ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.	8
(4) πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ	9
πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ θεοῦ.	10

Les parallélismes 1 et 3, 2 et 4 se correspondent et un même thème les relie tous entre eux. Un second auteur a joint un développement homilétique dans un style différent, et l'a intercalé dans le premier écrit. On aurait ainsi abouti à la rédaction actuelle.

R. Bultmann analyse l'épître et y distingue semblablement deux styles, l'un didactique, l'autre homilétique, et conclut à un écrit antérieur élaboré ensuite par un second auteur (3). Windisch (p. 136) tient pour vraisemblable la distinction entre un écrit primitif de forme surtout antithétique et une rédaction postérieure. Il note que les deux périopes contre les hérétiques (ii, 18-27; iv, 1-6) interrompent la suite naturelle des pensées. Les grands thèmes sur la charité et la génération surnaturelle forment un bel ensemble, sans polémique antignostique; ils appartiennent à l'écrit primitif. A la seconde rédaction il faudrait attribuer, outre ii, 18-27; iv, 1-6, déjà nommés, peut-être v, 1-12, plus une partie du prologue (v. 2 ou v. 1 et 3), les sentences sur l'Esprit (iii, 20^b; iv, 13) et quelques autres passages. L'opposition

(1) Cf. LAGRANGE, *Où en est la dissection littéraire du quatrième évangile*, R. B. 1924, p. 321-342.

(2) *Johanneische Studien* (ZntW, 1907, p. 1-8).

(3) Dans le *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen, 1927, p. 138-158.

qu'on remarque entre les textes relatifs au péché commis par les fidèles (i, 9-ii, 2; v, 16) et les textes sur l'impeccabilité (iii, 6, 9; v, 18) s'explique bien, remarque encore Windisch, dans l'hypothèse d'une double rédaction.

Loisy, qui admet trois étapes dans la rédaction du IV^e évangile, en trouve deux dans celle de l'épître. La parenthèse du prologue (v. 2) « pourrait être un débris du préambule original » (1). « La rédaction première correspond au travail accompli sur l'évangile pour le mettre en coordination suffisante avec les évangiles synoptiques... La rédaction dernière de l'épître, qui fait intervenir l'apôtre témoin... a dû être aussi aménagée par celui ou ceux qui dans l'évangile ont fait valoir le témoignage du disciple bien aimé » (2).

Lohmeyer admet bien trois styles, un prophétique, un didactique, un homilétique; mais il pense que ceux-ci se compénètrent tellement qu'on n'en peut tirer aucune conséquence de critique littéraire. Le même auteur retrouve tout au long de l'épître les schémas septénaires qui lui font reconnaître l'unité de l'écrit (3). La conclusion est meilleure que la démonstration, car les schémas septénaires ne sont pas sans arbitraire.

On peut diviser l'épître de bien des façons. Les commentaires ne s'accordent pas sur celle que nous avons cru devoir adopter (4). Ces différentes manières de voir sur la composition de l'épître montrent qu'il est difficile de trouver une division logique. En fait la rédaction ne se présente pas dans un ordre rigoureux, de sorte que parfois on passe d'une idée à l'autre, pour revenir ensuite à l'idée précédente. Ce va et vient de la pensée est très sémitique, de même aussi les prétendues contradictions qu'on a cru relever à propos du péché. Souvent le sémitisme considère un aspect de la réalité, puis un autre aspect, chacun séparément l'un de l'autre, comme deux absolus, sans se préoccuper du raccord. On peut dire que l'esprit sémitique a souvent de la peine à considérer une réalité dans son ensemble, avec toutes ses nuances. Les exemples ne manquent pas dans la Bible. Ainsi Dieu endureit Pharaon et cependant Pharaon est libre. La Loi a été un pédagogue qui conduit au Christ (Gal. iv, 1-5); le Christ venu, le rôle de la Loi est donc terminé; cependant certains éléments demeurent, transposés dans un autre ordre. De même le croyant véritable ne pêche pas, il doit être saint; cependant il n'est pas sans reproche et il peut lui arriver de faillir. Il y a bien des

(1) *Les livres du Nouveau Testament*, p. 680.

(2) *Op. cit.*, p. 683 s.

(3) *Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes*; ZntW., 1928, pp. 225-263.

(4) WESTCOTT et HORT proposent diverses divisions dans *The Expositor*, 1907, p. 481-493 (*The divisions of the First Epistle of St. John*).

attitudes à l'égard du prochain; toutefois on aime ou on hait (ii, 10, 11). Les assertions qui paraissent absolues ne le sont donc pas toujours; il suffit de les replacer dans l'ensemble du contexte pour voir ce qu'elles impliquent de relatif.

L'auteur enseigne, exhorte, mais il est chimérique de vouloir retrouver deux rédactions. Les procédés de style sont partout les mêmes; dans ii, 18-27; iv, 1-6 ils ne diffèrent pas de ceux qu'on retrouve dans les autres parties. Le décapage de Dobschütz est plus ingénieux que solide. Il omet la répétition en forme de *responsio ἐφ' ἀντιρρόθῃ* ἵνα qui est très sémitique (iii, 5, 8); le second membre de son parallélisme n° 4 forme en fait le premier membre d'un parallélisme synonymique avec καὶ ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (iii, 4). L'auteur s'exprime selon les différentes formes du parallélisme, mais le parallélisme est parfois assez large, je veux dire que les membres ne s'enchaînent pas toujours d'une manière rigoureuse et suivie. Considérer comme additions tout ce qui ne rentre pas dans un cadre rigide est substituer sa propre pensée à celle de l'auteur. En tous cas il faudrait d'autres raisons tirées du texte, et ces raisons on ne les a pas. Avec la masse des auteurs nous concluons donc à l'unité de l'épître (1).

§ VI. L'authenticité.

Nous avons déjà indiqué les ressemblances très grandes qui existent entre l'épître et le quatrième évangile dans le vocabulaire, les phrases, le style, la théologie. On peut noter encore que l'auteur de l'épître témoigne (i, 1-4) sans se nommer, comme celui du IV^e évangile.

Une connexion profonde existe donc entre les deux écrits. On admettrait difficilement que l'un soit une copie de l'autre. L'évangile est trop original pour être une imitation de l'épître. Il resterait donc que l'auteur de l'épître ait imité l'évangile. Mais sur quoi se baser pour dire cela? Sur de petites différences qui indiqueraient un auteur distinct et pas toujours habile à imiter complètement son modèle.

Nous avons précédemment signalé quelques différences à propos du style, de la théologie (2); en voici encore quelques autres.

Un certain nombre de mots sont employés dans l'évangile et pas dans l'épître, par exemple ἀγαθός, ἀγαλλίασις, ἀγγέλλω, ἀνάστασις, ἀνωθεν, βασιλεία, δόξα, δοξάζω, ἐγείρω, κρίμα, κρίνω, χάρις, etc.; et inversement sont employés

(1) M. Loisy, dans le commentaire de I Jo. paru en 1921, un an avant l'ouvrage cité ci-dessus, ne fait pas entrer en ligne de compte une dualité d'auteur. Le prologue est déclaré « alambiqué », mais expliqué comme étant tout entier de la même main (*Le quatrième évangile, les épîtres dites de Jean*, p. 532).

(2) Cf. p. 104, 113, 114 s.

dans l'épître et pas dans l'évangile : ἀγαπητός, ἀγγελία, ἀγνός, ἀλαζονία, ἀνομία, ἀντίχριστος, βίος, ἐπαγγελία, ἐπαγγέλλομαι, καταγινώσκω, κόλασις, παρουσία, σκάνδαλον, etc. Les verbes αἰτεῖν, ἀκούειν, λαμβάνειν, sont construits avec ἀπό dans l'épître (v, 15; i, 5; ii, 27; iii, 22), et avec παρά dans l'évangile (iv, 9; i, 41; vi, 45; vii, 51; v, 34, 44, 44; x, 18). Dieu est lumière dans l'épître (i, 5, 7); le Verbe ou le Christ est lumière dans l'évangile (i, 9; viii, 12; ix, 5; xii, 35, 36, 46). Dans l'épître la charité est le commandement de Dieu (iii, 23), dans l'évangile elle est le commandement du Christ (xiii, 34; xiv, 15; xv, 12).

Ces différences sont bien petites si on les compare aux ressemblances. Sans doute on ne peut pas démontrer qu'il n'y a pas eu imitation; mais ces différences sont plutôt en faveur de l'unité d'auteur. Un auteur qui aurait été si habile pour imiter la langue, le style et la théologie de l'évangile, aurait-il omis la grande idée du Christ lumière et fait de la lumière l'attribut du Père? La meilleure explication aussi bien des ressemblances que des différences est d'admettre un même auteur qui garde sa manière de penser et de s'exprimer sans se copier lui-même. Dans l'évangile il rapporte une histoire, dans l'épître il s'exprime directement. Les sujets traités se ressemblent sans être tout à fait ni toujours les mêmes. On peut penser aussi à des circonstances différentes de temps. Tout cela explique les quelques différences qu'on relève dans le vocabulaire et la présentation des idées.

Nous concluons donc que le même auteur a écrit l'épître et l'évangile (1). Cette conclusion est aussi celle de Harnack, Bonsset, Brooke, Charles, Windisch, B. W. Bacon, mais ces critiques, à cause de II et III Jo., attribuent les épîtres et l'évangile à Jean le presbytre dont parle Papias, distinct de Jean l'apôtre. Von Soden voit dans ce même presbytre l'auteur des épîtres johanniques. Nous reviendrons plus loin sur cette attribution lative (2). Jülicher admet lui aussi un même auteur pour I Jo. et le IV^e évangile (3).

En concluant à l'unité de l'auteur pour l'épître et l'évangile nous concluons à l'unité du témoin qui ne peut être que Jean l'apôtre. La gravité du témoin ne permet pas de douter de sa véracité (4). Les données de l'épître concordent donc avec celles de la tradition. Parmi les protestants qui concluent à l'authenticité, avec l'ensemble des auteurs catholiques, il convient de citer Westcott, Salmond, Zahn, Büchsel.

(1) Déjà Denys d'Alexandrie insistait sur les ressemblances des deux écrits pour les attribuer au même auteur; cf. EUSEBE, II. R. VII, xxv, 17-21.

(2) Cf. p. 236, où sont indiquées les références aux auteurs cités.

(3) *Einh.* p. 213 ss.

(4) LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. ci.

§ V. *Nature de l'écrit, but, erreurs combattues.*

L'écrit appartient à un genre littéraire qu'on peut qualifier de mixte. Il débute sans nom d'auteur, ne contient au commencement et à la fin aucune salutation personnelle. Le prologue introduit à un traité de théologie plutôt qu'à une lettre. Cependant les traits personnels ne manquent pas au cours des développements. L'apôtre sait l'état moral et spirituel des destinataires (II, 12-14, 20; IV, 4; V, 13), les dangers qu'ils peuvent courir (II, 26; III, 7), leurs peines (III, 13); il leur parle avec affection : ὑγαπητοί (II, 7; III, 2, 21; IV, 4, 7, 11), τέκνα (II, 12, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21), τέκνα μου (II, 1), παῖδες (II, 14, 18). Il les connaît donc et il s'entretient avec eux. L'écrit est une lettre qui contient un traité de théologie ou, ce qui revient au même, un traité de théologie qui est en même temps une lettre.

Le but paraît être d'exhorter les destinataires à prendre davantage conscience de la grandeur et des obligations de la vie chrétienne. Sans doute les fidèles dont il s'agit savent la vérité (II, 20, 21, 27), et possèdent l'union avec Dieu (IV, 4). Mais outre qu'on peut toujours progresser, il y avait alors des doctrines erronées qui risquaient d'exercer sur eux une influence dangereuse. Saint Jean met donc ses enfants en garde; tantôt il dénonce ouvertement de faux docteurs (II, 18-28; IV, 1-6), tantôt sans les nommer il entend réluter leur doctrine (I, 6-10; II, 3-6, 9, etc.). Il y a dans l'épître une polémique, mais elle n'est là que pour exhorter les chrétiens à demeurer dans la vraie foi et à en pratiquer toujours mieux les conséquences morales, notamment la charité.

Joan ne décrit pas les erreurs qu'il condamne, il procède par allusion, de sorte que pour essayer de les connaître on est réduit à des conjectures. De faux docteurs, traités de pseudoprophètes (IV, 1), cherchent à faire des adeptes (II, 26; III, 7). Leur erreur consiste à nier que Jésus soit le Christ (II, 22); aussi sont-ils dits « antichrists » (II, 18).

A. Wurm pense que la polémique de l'épître est antijuive; elle serait dirigée contre les Israélites qui ne veulent pas admettre que Jésus soit le Messie Fils de Dieu (1). Cette opinion est aussi celle de Belser dans son commentaire. M. Bardy pense lui aussi à des Juifs (2). Mais les faux docteurs ne sont pas des Juifs qui argumentent contre les chrétiens, car il s'agit d'hérétiques qui sont sortis de la communauté (II, 19). On ne peut guère non plus penser à des Juifs qui après s'être

convertis auraient quitté l'Église, car pour admettre une première fois la messianité de Jésus, il fallait avoir compris d'abord le scandale de la croix et après une telle adhésion un retour en arrière est peu probable. On voit beaucoup mieux des Grecs cherchant une explication de sagesse, d'autant que l'erreur dogmatique s'accompagnait d'erreurs morales difficilement imputables à des Israélites.

Nier que Jésus soit le Christ est nier qu'il soit le Fils de Dieu, le Logos préexistant (II, 22), le mot Christ étant pris dans un sens transcendant et pas simplement messianique (1). Cette négation a son antithèse dans l'affirmation que Jésus est le Fils de Dieu (V, 5); au début du chapitre V, croire que Jésus est le Christ (§. 1), est synonyme de croire qu'il est le Fils de Dieu (§. 5). Or le Christ est venu par l'eau et le sang, c'est-à-dire il a été baptisé et il est mort (§. 6). C'est à la croyance en sa venue dans la chair qu'on reconnaît l'orthodoxie de la doctrine (IV, 2). Les hérétiques devaient donc enseigner que le Logos Christ envoyé par le Père ne s'était pas incarné, qu'il n'était pas venu par l'eau et le sang, c'est-à-dire qu'il n'avait pas reçu le baptême et n'était pas mort sur la croix. L'homme Jésus n'était pas le Fils de Dieu.

L'ensemble de ces traits ne convient point à une hérésie docète, comme l'a cru Jülicher (2). Il est vrai, le docétisme n'admettait pas que le Fils de Dieu soit venu dans la chair et les textes IV, 2; V, 6 lui conviendraient bien. Mais le docétisme ne niait pas que Jésus soit le Fils. Il enseignait que Jésus, parce que Fils de Dieu, n'avait pris que l'apparence d'un corps. L'hérésie de Cérinthe paraît bien rendre compte des textes christologiques. D'après saint Irénée elle enseignait à propos de Jésus : « *post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annuntiasset incognitum Patrem et virtutes profecisse, in fine autem revolasse iterum Christum de lesu; et lesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem* » (3). Pour Cérinthe le Christ n'est pas venu par l'eau et par le sang, il n'est pas venu dans la chair, il est demeuré distinct de Jésus. La variante λῶς de IV, 3, qui a toute chance d'être le texte authentique, se comprend très bien, on dissout Jésus en séparant de lui le Christ. Cette explication d'après l'hérésie de Cérinthe est celle de Zahn (4), du P. Lagrange (5), de Camerlynck, Vrede. Déjà saint Irénée disait que saint Jean dans son évangile avait réagi contre la doctrine de ce faux docteur (6).

(1) *Commentaire*, p. 171, 197.

(2) *Épître*, p. 210-211.

(3) *Adv. Haer.* I, xxvi, 1 (P. L. VII, 686).

(4) *Épître*, II, p. 570 ss.

(5) *Évangile selon saint Jean*, p. lxxi-lxxiii.

(6) *Adv. Haer.* III, xi, 1 (P. L. VII, 880).

(1) *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWEN, Friburg im Br., 1903.

(2) *R. B.* 1921, p. 349.

On objecte qu'aucun texte du IV^e évangile et de l'épître n'est dirigé contre la croyance en un démiurge distinct du Dieu suprême, telle que Cérinthe l'aurait enseignée, au dire du même Irénée. En effet les hérétiques, contre lesquels l'apôtre polémique, ont la même foi que lui en Dieu; l'erreur ne porte que sur le Fils: ils ne peuvent pas avoir le Père, s'ils n'ont pas le Fils (II, 23). A cause du silence des écrits johanniques sur la question du démiurge qui ne paraît pas avoir été alors en discussion, C. Clemen rejette le nom de Cérinthe et retient une simple négation de la divinité de Jésus (1). Il faut reconnaître que saint Irénée a schématisé l'hérésie de Cérinthe (2) et il est probable qu'elle était beaucoup moins développée en ce qui concerne Dieu et la création; on est aux débuts de la gnose. En tout cas ce qui est dit de sa doctrine sur le Christ éclaire tout à fait l'erreur combattue dans l'épître et les préoccupations dogmatiques du IV^e évangile (3).

On ne saurait retenir une allusion à ce qui sera plus tard le système de Basilide qui admettait, dit-on, dans le premier principe un mélange de lumière et de ténèbres, ni, à plus forte raison, une allusion à ce système lui-même (4). La lumière et les ténèbres nommées dans I, 6 n'ont pas un sens métaphysique; elles sont des symboles du bien et du mal, de la sainteté et du péché, comme le montre tout le contexte.

A côté de l'erreur dogmatique, il y a aussi une erreur d'ordre moral. L'apôtre insiste beaucoup sur la corrélation qui existe entre, d'une part, l'observation des commandements et, d'autre part, la connaissance de Dieu (II, 3-4; III, 6), l'union à Dieu (II, 5^b; III, 24), l'amour de Dieu (V, 2, 3). Il insiste pareillement sur l'opposition entre l'union à Dieu et le péché (I, 6), entre la justice et le péché (II, 29; III, 7). Dans ces textes il y a sûrement une pointe contre les hérétiques. Vraisemblablement les faux docteurs devaient avoir des conceptions particulières sur la vie morale et la pratique des commandements. Il ne semble pas qu'on soit en présence d'un antinomisme comme dans Jude et II Pet. (5), ni que les hérétiques se soient laissés aller aux désordres licencieux stigmatisés dans ces épîtres. Ce qui apparaît au premier plan, c'est l'indifférence à l'égard des commandements. Peut-être les hérétiques se croyaient-ils dégagés des obligations du vulgaire croyant, et envisageaient-ils le péché comme un acte indifférent aux parfaits dans la connaissance. Ici encore on trouve de la gnose.

(1) *Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe* (ZutW. 1905, p. 271-281).

(2) BARDY, *Cérinthe*, R. B. 1921, p. 346-373.

(3) Vogels hésite entre Cérinthe et un docétisme gnostique (*Gnosticisme*... p. 232).

(4) H. Holtzmann, à la suite de Pfeiderer, admet une allusion possible à la gnose de Basilide (*Eint.* p. 494, avec renvoi à Pfeiderer).

(5) Cf. p. 33, 283 s.

§ VI. Les circonstances de l'épître.

1^o Les destinataires.

Nous avons déjà dit que Jo. connaissait les fidèles à qui il adressait son épître (1). Il leur parle avec affection et autorité. Il faut noter aussi que les hérétiques antichrists visés dans l'épître ne devaient pas exister partout. Il s'agit donc d'un écrit qui originellement ne s'adressait pas à toute l'Église. D'autre part l'absence de salutations personnelles indique un cercle d'églises plutôt qu'une communauté. Les traditions sur le séjour de saint Jean à Éphèse et l'utilisation de l'épître par saint Polycarpe font penser à des églises d'Asie Mineure. Cependant comme il est possible, mais beaucoup moins probable, que Jean ait écrit son évangile à Antioche (2), des églises de Syrie pourraient être envisagées. La recommandation relative aux idoles (V, 21) indique que Jo. s'adresse à des fidèles d'origine païenne.

On ignore pourquoi cette épître a été appelée *ad Parthos* par saint Augustin (3), Cassiodore (4), par l'auteur du traité *Contra Varinadam* (5); Bède qui paraît accepter ce titre dit l'avoir rencontré chez plusieurs écrivains ecclésiastiques, notamment chez saint Athanasius (6). Dans un autre passage de ses écrits, où il énumère les livres du Canon, Cassiodore nomme les épîtres de Jean sous la rubrique *ad Parthos* (7); on ne saurait dire s'il se réfère à une tradition ou plutôt s'il ne s'exprime pas ici d'une manière trop générale et donc impropre pour les deux petites épîtres. Quoi qu'il en soit, le titre *πρὸς Παρθους* est lu en tête de II Jo. dans deux manuscrits grecs du onzième siècle (8).

Les différentes conjectures qui ont été faites pour expliquer la provenance de ce titre ne sont pas satisfaisantes. Celle de Zahn est trop ingénieuse. Elle prend pour point de départ le texte de Clément d'Alexandrie sur la destination de II Jo. : *secunda Iohannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam, Electam nomine, significat autem elec-*

(1) Cf. p. 120.

(2) Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. LXXI.

(3) Titre des *Tractatus* sur I Jo. et expression « *Joannis in epistola ad Parthos* » pour citer I Jo. (*Quarst. evangel.* II, xxxix; P. L. XXXV, 1353).

(4) *Complexiones canoniarum epist. septem* (P. L. LXX, 1369-1370).

(5) Titre attribué généralement à Vigilius de Thapse (I, v; P. L. LXII, 359).

(6) *Multi scripturarum ecclesiasticarum, in quibus est sanctus Athanasius, Alexandriae praesul ecclesiae, primam ejus (Joannis) epistolam scriptam ad Parthos esse testantur* (Introd. in ep. anthol. P. L. XCIII, 9-10).

(7) *De institutione div. litterarum*, XIV (P. L. LXX, 1125).

(8) Oxford, Bodleian. Misc. 74 (Ser. 30); Florence; M. S. Laur. IV, 32 (Ser. 80), cités par BROOK, p. XXXI.

tionem ecclesiae sanctae (1). Le texte est difficile à comprendre; si la lettre a été écrite à des vierges, pourquoi dire ensuite qu'elle a été écrite à une dame Élue Babylonienne, symbole de l'Église? On est en présence d'une traduction qui a sans doute mal rendu le sens du grec. Zahn pense que l'expression *ad virgines* est à corriger, le texte primitif devait porter *πρὸς παρθένους* qui aurait été mal lu et confondu avec *πρὸς παρθένους*. Et si Clément a pensé que la lettre a été adressée *πρὸς Παρθένους* (*ad Parthos*), c'est qu'il aurait identifié l'Élue de II Jo. avec celle de I Pet. v, 13 qui était à Babylone. Or cette ville était dominée par les Parthes au temps de saint Jean. De cette identification viendrait le titre qui aurait ensuite passé de II Jo. à I Jo. (2). Mais Clément devait bien savoir que Babylone désignait Rome dans I Pet., car il connaissait la venue de Pierre à Rome (3).

Un commentateur déjà ancien, Lücke (4), se range à l'hypothèse que *Παρθένους* serait une transcription fautive du titre de *παρθένος* donné à saint Jean.

A l'origine de l'expression *ad Parthos* il y a certainement une faute, mais on ne saurait dire laquelle.

2° Lieu d'origine.

Comme saint Jean a séjourné à Éphèse, c'est vraisemblablement en Asie Mineure (*Büchsel*) et peut-être à Éphèse même (*Brooke, Camerlynck, Vrede*) que l'épître a été composée. Cependant l'hypothèse d'Antioche ne peut pas être passée sous silence, comme nous l'avons indiqué déjà à propos des destinataires. Il faut remarquer également que saint Jean n'a sans doute pas écrit l'épître en même temps que l'évangile et que, par conséquent, un même lieu de publication ne s'impose pas.

3° Date.

La date de l'épître est corrélatrice de celle de l'évangile, car les rapports entre les deux écrits sont tels qu'un long espace de temps ne peut pas les séparer (5); on peut la fixer dans la dernière décade du premier siècle.

La question qui se pose est celle de l'antériorité ou de la postériorité de l'épître par rapport à l'évangile. La question est complexe et a reçu des solutions diverses.

Le prologue de l'épître est moins clair, moins bien venu que celui

de l'évangile. On pourrait le considérer comme une ébauche, mais on peut aussi le tenir pour un résumé qui suppose, pour être bien compris, la connaissance de son modèle. L'expression *ἄλλος παράκλητος* dans l'évangile (xiv, 16) supposerait I Jo. ii, 1 où Jésus est précisément cet autre paraclet; mais dans l'évangile les mots *ἄλλος παράκλητος* supposent l'existence de la doctrine sur le Christ paraclet et pas forcément l'antériorité de l'épître. On a cru relever dans l'épître une attente plus proche de la parousie : *ἔρχεται ὅρα ἐστίν* (ii, 18), laquelle attente indiquerait une date plus ancienne; mais dans l'évangile l'heure de la résurrection ne paraît pas lointaine (v, 28-29). On ne trouve donc pas dans l'épître des marques certaines d'antériorité ni de postériorité. Cependant, quand on étudie les thèmes théologiques de l'épître, on peut dire qu'ils sont plus clairs et qu'en les comprend mieux si on les rapproche du IV^e évangile. Ils supposent donc l'enseignement qui s'y trouve contenu. Mais l'évangile était-il alors rédigé? Les ressemblances verbales relevées entre les deux écrits indiquent une connexion littéraire, non que l'auteur se soit copié lui-même, mais il compose dans la même langue et le même style. Des expressions, des phrases déjà écrites reviennent à sa mémoire et sous son calame. Sans doute cette connexion littéraire ne donne rien de décisif sur l'ordre chronologique des deux écrits; mais comme l'épître suppose l'enseignement contenu dans l'évangile, l'explication la plus probable, admise par la plupart des auteurs, est de la tenir pour rédigée après.

Belser pense à une lettre qui aurait accompagné l'évangile. On ne voit pas le motif de cet envoi simultané. On comprend mieux que saint Jean, quelque temps après avoir rédigé l'évangile, s'adresse de nouveau aux fidèles pour les exhorter à se maintenir et à progresser dans la vie chrétienne.

(1) *Adumbrationes* (G. C. S. III, 215).

(2) *Forschungen*, III, 92 ss.

(3) *Eusebius*, II. R. II, xv qui cite la sixième *Hypotypose*.

(4) Cité par *Brooke*, p. xxxii.

(5) Cf. p. 104-107, 114 s., 119.

CHAPITRE III

INTÉGRITÉ DE L'ÉPIÎTRE.

Le verset des trois témoins (v, 7).

Le verset des trois témoins célestes (v, 7), appelé souvent *comma Joannis*, est lu dans la *Vulgate Clémentine* sous la forme suivante : *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo : Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.* Le §. 8 ajoute au grec les mots *in terra : Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, et aqua et sanguis; et hi tres unum sunt.* L'édition de Wordsworth-Wright omet le verset des trois témoins célestes et les mots *in terra*.

Nous étudierons successivement la situation du *comma Joannis* dans les manuscrits du N. T., dans la tradition; puis, avant de conclure, nous rapporterons brièvement l'enseignement donné dans l'Eglise à son sujet.

§ 1. Les manuscrits du Nouveau Testament.

A. Les manuscrits grecs.

Le verset des trois témoins célestes, le Père, le Verbe et l'Esprit (v, 7) manquent dans tous les lectionnaires grecs et dans tous les manuscrits grecs du N. T., à l'exception de quatre manuscrits récents : l'*Ottobonianus* du xv^e siècle (au Vatican), revu d'après la *Vulgate*; le *Montfortianus* ou *Britannicus* du xvi^e siècle (Dublin, Trinity College); plusieurs critiques ont émis l'hypothèse que ce manuscrit a été écrit avec introduction du *comma* pour obliger Érasme à insérer ce texte dans son édition de 1522; puis le *Regius* du xi^e siècle (Naples, Bibliothèque nationale), auquel le verset a été ajouté en marge avec une écriture du xvi^e ou du xvii^e siècle; enfin le *Ravennatus* du xvi^e siècle (Berlin, Bibliothèque royale), qui est tenu pour une copie de la Polyglotte d'Alexandrie avec quelques additions.

Dans l'état actuel des connaissances de la critique on peut dire que le verset des trois témoins célestes a pénétré dans ces quatre manuscrits grecs récents sous l'influence de la Bible latine.

B. Les manuscrits latins.

La plupart des manuscrits latins ont le *comma Joannis*; cependant plusieurs parmi les meilleurs et les plus anciens de la vieille latine et de la *Vulgate* ne l'ont pas.

Parmi les manuscrits de la *Vulgate* qui ne l'ont pas il faut citer le *Fuldensis* (vi^e siècle), l'*Harleianus* (vi-vii^e siècle), l'*Amianitus* (vii^e siècle), le *Vallicellianus* (ix^e siècle). Le lectionnaire de Luxeuil ne l'a pas non plus (v-vi^e siècle).

Une préface apocryphe aux épîtres catholiques, publiée sous le nom de saint Jérôme, confirme bien le silence des anciens textes latins. L'auteur se plaint des mauvais traducteurs : « *Non ita est ordo apud Graecos qui integre sapiunt... illo praecipue loco ubi de unitate Trinitatis in prima Iohannis epistola positum legimus. In qua etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum esse a fidei veritate compertum, trium tantummodo vocabula, hoc est aquae, sanguinis et spiritus, in ipsa sua editione ponentes, et Patris, Verbi et Spiritus testimonium omittentes, in quo maxime et fides catholica roboratur et Patris et Filii et Spiritus Sancti una divinitatis substantia comprobatur* » (1). Cette préface doit dater de la fin du v^e siècle ou du début du vi^e siècle; elle a été conservée dans le codex *Fuldensis* qui a été achevé en 546. L'auteur du codex, saint Victor de Capoue, n'en a pas moins omis le verset des trois témoins célestes quand il a transcrit l Jo.

Peu à peu ce verset a envahi les manuscrits latins. Ceux-ci, à partir du xii^e siècle, le contiennent presque tous. L'abbé P. Martin a donné une statistique fort intéressante (2). Sur 258 manuscrits latins de la Bibliothèque nationale de Paris qui contiennent l Jo., la répartition est la suivante relativement au *comma Joannis* :

ix ^e siècle	10 manuscrits,	3 ont le Comma, 7 ne l'ont pas.
x ^e s.	4	1 a » » 3 » » »
xi ^e s.	5	2 ont » » 3 » » »
xii ^e s.	15	13 » » » 2 » » »
xiii ^e s.	118	113 » » » 5 » » »
xiv ^e s.	106	105 » » » 1 ne l'a pas.

La préface du Pseudo-Jérôme a dû aider à cette diffusion; car elle a

(1) KÜNSTLER, p. 27; P. L. XXIX, 821-832. L'auteur ne connaissait pas les manuscrits grecs ou bien il a voulu tromper à leur sujet ses lecteurs latins. D'après Küntler, il ne serait autre que Pérégrinus, le parrain orthodoxe des écrits de Priscillien.

(2) *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, Paris, 1886, t. V, p. 148-152 (lithographiée).

été reçue comme authentique pendant des siècles, encore par Estius, jusqu'à ce que Martianay et dom Vallarsy en aient démontré le caractère apocryphe (1).

Le verset se présente avec des variations notables dans les manuscrits. Les plus anciens qui le contiennent sont le *Palimpseste de la cathédrale de Léon* (vii^e s.) (2), le *Toletanus* (viii^e siècle, Madrid, Bibliothèque nationale) (3), le *Cuvensis* (viii-ix^e siècle; aujourd'hui à Rome, La Cava bei Salerno) (4), tous d'origine espagnole. On peut suivre dans Berger et dans Künstle les avatars du verset (5).

Quand on a ajouté les trois témoins *in caelo*, on a introduit les mots *in terra* devant les autres témoins afin de compléter le parallélisme. Les témoins célestes tantôt suivent les témoins terrestres (6), tantôt les précèdent. Ce dernier ordre est celui qui finit par prévaloir (7).

C. Les manuscrits des versions orientales.

Le verset des trois témoins manque dans les manuscrits de la *Peschitta*, de la *Philoxénienne*, dans la Bible syriaque éditée par la Propa-

(1) P. L. XXIX, p. 821 ss.

(2) *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in terra sps et aqua et sanguis et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo pater et uerbum et sps sxs et hi tres unum sunt in xpo ihu* (BERGER, p. 10).

(3) *Quia tres sunt qui testimonium dicunt in terra spiritus et aqua et sanguis et hi tres unum sunt in Christo Ihesu. Tres sunt qui testimonium dicunt in caelo Pater, Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt* (BERGER, p. 27, note 1).

(4) Ce manuscrit a le même texte que le précédent, sauf qu'il a *dant* au lieu de *dicunt* 1^o, et ajoute *Et* devant *tres sunt* 2^o (BERGER, p. 27, note 1; cf. p. 14).

On peut citer encore, à cause des variantes, le codex *Comptutensis*¹, la première bible d'Alcalá (ix^e siècle; Université de Madrid): « *quia tres sunt qui testimonium dant in terris, aqua sanguis et caro (en marge: vel spiritus) et tria haec unum sunt et triu sunt qui testimonium dicunt in celo, Pater Verbum et Spiritus, et haec triu unum sunt in Christo Ihesu* » (BERGER, p. 27, note 1; cf. p. 22).

(5) BERGER, voir la table, p. 431. — KÜNSTLE, p. 9-12.

(6) Plusieurs manuscrits de Saint-Gall, datant du ix^e siècle, notamment le codex n° 907, nomment d'abord les témoins terrestres: « *quia tres sunt qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt; sicut in caelo tres sunt, Pater, Verbum et Spiritus, et tres unum sunt* ». La Bible de Théodulphe (manuscrit de Mesmes, ix^e siècle, Bibliothèque nationale, n° 9380) conserve aussi cet ordre: « *quia tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus aqua et sanguis, et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dicunt in celo, Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt* » (BERGER, p. 128, 163).

(7) Codex *Aniciensis* (ix-x^e siècle; Bibliothèque nationale, n° 4) avec corrections faites par une main presque contemporaine: « *quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo Pater Verbum et Spiritus et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dant in terra sanguis aqua et caro* ». — Manuscrit 7 de la Bibliothèque Mazarine (xi^e siècle): « *quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo Pater Verbum et Spiritus; et tres sunt qui testimonium dant in terra, caro sanguis et aqua, et hi tres in nobis unum sunt* » (BERGER, p. 73, 111).

grande de Rome à l'usage des Maronites (1703), dans les versions copten, éthiopienne, arménienne. Gauthier l'a introduit dans son édition du N. T. en langue syriaque (1664).

§ II. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques anciens.

A. Les Grecs.

Les Pères et écrivains ecclésiastiques grecs ne citent jamais le verset des trois témoins célestes. S'ils l'avaient connu, il serait inexplicable qu'ils ne l'aient pas cité dans les controverses trinitaires. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui veut prouver la divinité du Saint-Esprit, argumente sur les ψ. 5-8 de I Jo. v et passe sous silence le ψ. 7 actuel, c'est-à-dire les trois témoins célestes, qui lui auraient fourni un excellent argument (1) (Eumenius, Théophylacte ignorent ce verset dans leurs commentaires de I Jo. (2)).

B. Les Latins.

Saint Hilaire de Poitiers († vers 367-368), Lucifer de Cagliari, Hosius de Cordoue, ses contemporains, qui ont tant lutté contre les Ariens, ne citent jamais le *comma Joannis*. L'occasion ne leur manquait pas d'en faire usage, s'ils l'avaient lu dans leur Nouveau Testament. Même silence observé par le Pseudo-Cyprien (3), par saint Ambroise, saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand. Dans ses *Tractatus* sur I Jo. saint Augustin ne parle pas des trois témoins célestes (4), de même le vénérable Bède dans son commentaire (5).

Quelques auteurs ont cru reconnaître une allusion aux témoins célestes chez Tertullien, saint Cyprien. Voici les textes:

Tertullien, *Ad Praxeam*, xxv: « *ita conexus patris in filio et filii in paraceto tres efficiunt coherentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: ego et pater unum sumus* (Jo. x, 30), *ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem* (6). »

(1) *Thesaurus*, xxxiv, vers la fin; même omission dans *Adversus Nestarium*, V, vii (P. G. LXXV, 616; LXXVI, 245).

(2) P. G. CXIX, 676; CXXVI, 61.

(3) Dans son traité *De Rebaptismo*, xv, daté généralement du milieu du iii^e siècle et écrit peut-être en Afrique, cet auteur interprète I Jo. v, 6-8, sans faire mention des trois témoins: « *et spiritus est qui testimonium perhibet, quia spiritus est veritas; qui tres testimonium perhibent, spiritus aqua et sanguis, et isti tres unum sunt* » (G. S. E. L. III³, 88).

(4) Il faut noter cependant que le *Tractatus* X, le dernier, ne commente pas ou endit le chapitre v de I Jo. (P. L. XXXV, 2053-2062).

(5) P. L. XGH, 114.

(6) G. S. E. L. XLVII, 276. Le texte du *De pudicitia*, XXI: « *ecclesiu proprie* »

Tertullien énonce la doctrine trinitaire relative à la consubstantialité; il dit seulement : *tres unum sunt, non unus*, pour affirmer la distinction des trois personnes divines; c'était bien le cas de citer les trois témoins célestes, s'il en avait connu le texte.

Au premier abord il semble que saint Cyprien cite le *commun Joannis* dans son traité *De catholicae Ecclesiae unitate*, vi : « *Dicit Dominus : ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : et tres unum sunt* » (1).

Après Jo. x, 30, ne servait-ce pas le *comma Joannis* qui serait cité? M. Mangelot paraît admettre la chose (2). Il faut dire alors que saint Cyprien est le premier témoin connu du verset, ce qui est possible. Mais il subsiste une difficulté : comment saint Augustin aurait-il ignoré ce verset déjà lu dans l'épître au temps de saint Cyprien? Künstle entend la mention du Père, du Fils et du Saint-Esprit comme une exégèse allégorique des trois témoins terrestres, semblable à celle de plusieurs autres Pères dont il sera question plus loin. Facundus d'Hermiane interprète le texte de saint Cyprien dans ce sens allégorique (3).

Avant de citer les textes qui contiennent une référence certaine au verset des trois témoins célestes, il faut rappeler l'exégèse allégorique des trois témoins terrestres, laquelle jette un trait de lumière sur l'origine du *comma Joannis*.

Saint Augustin en est le principal représentant. Il veut démontrer à Maximinus, évêque arien, l'unité de nature du Père et du Fils. Après avoir commenté Jo. xvii, 11-24, il ajoute : « *Sane falli te nolo in epistola Iohannis apostoli ubi ait : Tres sunt testes; spiritus, et aqua, et sanguis; et tres unum sunt. Ne forte dicas spiritum et aquam et sanguinem diversas esse substantias, et tamen dictum esse : tres unum sunt; propter hoc admonui ne fallaris. Haec enim sacramenta sunt, quoniam signa sunt rerum, aliud existentin, et aliud significantin... Quae tria (spiritus, aqua, et sanguis) si per se ipsa intueamur, diversas habent singula quaeque substantias; ac per hoc non sunt unum. Si vero ea, quae his significata sunt, velimus inquirere, non absurde occurrit ipsa Trinitas, qui unus, solus, verus, summus est Deus, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, de quibus verissime dici*

et principaliter ipse est spiritus, in quo est Trinitas unius Divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus » (G. S. E. L. XX, 271) est encore moins probant.

(1) G. S. E. L. III¹, 215.

(2) *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1194.

(3) Cf. *infra*, p. 131. La lettre de saint Cyprien à Jubaianus n'apporte aucune clarté. Après avoir parlé dans trois phrases successives du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il ajoute : *cum tres unum sint* (Ep. LXXII, xi; G. S. E. L. III², 787). On peut voir dans cette expression une formule trinitaire ou une référence analogue à I Jo.

potuit : tres sunt testes et tres unum sunt : ut nomine spiritus significatum accipiamus Deum Patrem; de ipso quippe adorando loquebatur Dominus ubi ait : Spiritus est Deus (1). Nominem autem sanguinis, filium : quia Verbum caro factum est. Et nomine aquae, Spiritum Sanctum; cum enim de aqua loqueretur Iesus, quum erat daturus sitientibus, ait evangelista : Hoc autem dixit de Spiritu quem accipituri erant credentes in eum (2). Testes vero esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quis evangelio credit, et dubitat, dicente Filio : ego sum qui testimonium perhibeo de me et testimonium perhibet de me qui misit me Pater (3)? Ubi etsi non est commemoratus Spiritus Sanctus, non tamen intelligitur separatus. Sed nec de ipso alibi tacuit, cumque testem satis aperteque monstravit. Num cum illum promitteret, ait : Ipsa testimonium perhibebit de me (4). Hi sunt tres testes : et tres unum sunt » (5).

Ce texte est important dans l'histoire du *comma Joannis*. Il montre très clairement que saint Augustin ignorait le verset des trois témoins célestes, et il nous fournit un des meilleurs commentaires allégoriques des trois témoins terrestres. Le grand docteur s'inspire de la même exégèse quand il écrit dans *La Cité de Dieu* : *Deus itaque summus et verus, cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt* (6).

Facundus d'Hermiane explique l'esprit, l'eau et le sang comme l'évêque d'Hippone (7).

(1) Jo. iv, 24.

(2) Jo. vii, 39.

(3) Jo. viii, 18.

(4) Jo. xv, 26.

(5) *Contra Maximinum*, II, xxii, 3 (P. L. XLII, 794-795).

(6) V, xi (G. S. E. L. XL, 231).

(7) « *Jonnes apostolus in epistola sua de Patre et Filio et Spiritu sancto sic dicit : tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt : in spiritu significans Patrem, sicut Dominus mulieri Samaritane secundum ipsius Joannis evangelium loquitur, dicens : Crede mihi... Spiritus est Deus... (Jo. iv, 21-24). In aqua vero Spiritum sanctum significans, sicut in eodem suo evangelio exponit verba Domini dicentis : Si quis sitit veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Ubi subsequens adjecit : Hoc autem dicebat de Spiritu, quem accipituri erant credentes in eum... (Jo. vii, 37-39). In sanguine vero Filium significans, quoniam ipse ex Sancta Trinitate communicavit carnem et sanguinem.* »

Quelques lignes plus loin Facundus allègue en faveur de son exégèse le témoignage de saint Cyprien :

« *Nunquid hi tres, qui in terra testificantur et qui unum esse dicuntur, possunt spiritus aut aquae et aut sanguines dici? Quod tamen Joannis apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginiensis antistes et martyr in epistola sive in libro quem de Unitate scripsit, de Patre et Filio et Spiritu sancto dictum intelligit. At enim... de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : et hi tres unum sunt.* » *Pro defensione trium capitulorum*, I, iii; P. L. LXXVII, 535-536.

Cette interprétation de l'eau et du sang au sens trinitaire dans la *Prima Joannis* est à rapprocher d'une interprétation semblable donnée à l'eau et au sang qui sortirent du côté de Jésus (Jo. XIX, 34). Apollinaire d'Hiérapolis en est peut-être le plus ancien représentant aujourd'hui connu. L'eau et le sang qui s'échappent de la blessure du Sauveur sont deux moyens de purification, deux symboles du Verbe et de l'Esprit : « ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα » (1). L'expression est très concise, on ne voit pas bien auquel des deux éléments correspondent le Verbe et l'Esprit; vraisemblablement le sang se rapporte au Verbe et l'eau à l'Esprit (2).

Saint Eucler fait lui-même le rapprochement entre le symbolisme de l'eau et du sang sortis du côté de Jésus et celui des témoins terrestres de I Jo. V (3). — Il n'a pas connu le verset des trois témoins célestes (4).

La plus ancienne citation du *comma Joannis* aujourd'hui connue se trouve dans le *Liber apologeticus* de Priscilien, évêque d'Avila († 380). Voici le texte : *Sicut Iohannes ait : tria sunt quae testimonium dicunt in terra unum caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo pater verbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu* » (5). Le texte de Priscilien est presque semblable à celui du codex *Complutensis* déjà cité (6).

(1) Fragments dans *P. G.* V, 1300.

(2) On retrouve le même symbolisme dans la liturgie lyonnaise; lorsque le prêtre met l'eau et le vin dans le calice avant l'offertoire, il dit : *De latus Domini nostri Jesu Christi exivit sanguis et aqua pro redemptione mundi, hic est mysterium sanctae Trinitatis, Joannes evangelista vidit, testimonium perhibuit et sciens quia verum est testimonium ejus.*

(3) Item Iohannes in epistola sua ponit : tria sunt quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et spiritus; quid in hoc indicatur? Simili huius loco etiam illud mihi videtur quod ipse in evangelio suo de passione Christi loquitur dicens : unus militum lancea latus ejus aperuit et continuo exivit sanguis et aqua; et qui vidit testimonium perhibuit (Jo. XIX, 34). Et in eodem ipse de Iesu supra dixerat : inclinato capite tradidit spiritum (XIX, 30). Quidam ergo ex hoc ita disputant : aqua baptismum, sanguis videtur indicare martyrium, spiritus vero ipse est qui per martyrium transit ad dominum. Plures tamen hic ipsam interpretationem mysticam intelligunt trinitatem, eo quod perfecta ipsa perhibeat testimonium Christo : aqua patrem indicans, quia ipse de se dicit : me derelinquerunt fontem vitae (Jer. II, 13), sanguine Christum demonstrans, utique per passionis cruorem, spiritu vero sanctum spiritum manifestans (Introductionum libri duo I, De epistola Iohannis; *C. S. E. L.* XXXI, 137-138).

(4) La citation des trois témoins célestes dans le *Liber formularum*, X, III, est une interpolation (*C. S. E. L.* XXXI, 59); cf. CARDINAL PITRA, *Analecta sacra*, t. II, 511-569.

(5) *Tractatus*, I, 4; *C. S. E. L.* XVIII, 6.

(6) Cf. p. 128, note 4.

Quelques traités anonymes ont utilisé les trois témoins célestes. Si on pouvait savoir la date et le lieu de composition de ces écrits, les recherches sur l'origine du verset seraient plus faciles. Beaucoup de place reste à la conjecture. Le *De Trinitate*, attribué faussement à Vigile de Tapse (1), cite trois fois les témoins célestes (2); Künstle lui attribue une origine espagnole (3). C'est encore en Espagne que les *Libri tres contra Vurimadum* ont paru, s'ils sont l'œuvre d'Idacius Clarus (v^e siècle); ils citent le *comma Joannis* avec des variantes intéressantes (4). Il faut citer encore l'*Expositio Fidei* qui date de la fin du iv^e siècle et a dû voir le jour en Afrique ou en Espagne (5); le *Speculum*, longtemps attribué à saint Augustin, mais postérieur à ce Père (6).

La profession de foi des évêques d'Afrique, réunis à Carthage en 484, cite contre les Ariens les trois témoins célestes sans les mots « in Christo Iesu », lus dans plusieurs des textes que nous avons rapportés ci-dessus. Les évêques ne manifestent aucun doute à leur égard; à cette époque le verset était donc reçu dans les églises d'Afrique (7).

Un peu plus tard, et toujours en Afrique, saint Fulgence († 533) argumente contre les Ariens avec ce même verset : « In Patre ergo et Filio et Spiritu sancto unitatem substantiae accepimus, personas confundere non nudemus. Beatus enim Joannes apostolus testatur, dicens : Tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, Pater, Verbum, et Spiritus; et tres unum sunt » (8).

Vers la même époque, en Italie, Cassiodoro († vers 570) paraphrase le verset des témoins célestes sans le citer textuellement, mais il l'a

(1) G. PICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897; THIERNOT, *Patrologie*, p. 460.

(2) Il le cite avec des variantes notées entre parenthèses : *Tres sunt qui testimonium dicunt (dicunt) in caelo, Pater, (et) Verbum, et Spiritus (sanctus) et in Christo Iesu unum sunt (De Trinitate, I et X; P. L. LXII, 243, 246, 297).*

(3) *Op. cit.* p. 16.

(4) I, v : *Tres sunt qui testimonium perhibent in terra, aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt. Et tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, Pater, Verbum, et Spiritus, et il tres unum sunt (P. L. LXII, 359).*

(5) *Tres sunt qui dicunt testimonium in caelo pater, verbum et spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Iesu; KÜNSTLE*, p. 24-25.

(6) *Quoniam tres sunt qui testimonium dicunt in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hii tres unum sunt in Christo Iesu; et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo, pater, verbum et spiritus; et hii tres unum sunt (II, vers la fin; C. S. E. L. XII, 314; KÜNSTLE, p. 17-19).*

(7) MANI, VII, 1149.

(8) *Responsio contra Arianos*, IIa (P. L. LXV, 224). Dans ce même passage Fulgence allègue le témoignage de saint Cyprien chez qui il croit retrouver une citation des trois témoins célestes, contrairement à Faustinus d'Hermiane dont il paraît ignorer l'exégèse (cf. p. 131, note 7). Dans un autre passage de ses écrits Fulgence cite encore le *comma Joannis* avec la variante *dicunt* au lieu de *perhibent* et l'addition de *hi* devant *tres unum sunt (De Trinitate, IV; P. L. LXV, 600).*

sûrement connu (1). Enfin au début du VII^e siècle, Isidore de Séville († 636) l'utilise également (2).

Pour résumer en quelques mots les notes qui précèdent sur les manuscrits et les auteurs, on peut conclure que Priscillien est le plus ancien témoin certain du *comma Joannis* (fin du IV^e siècle et début du V^e siècle). Un siècle plus tard (VI^e) on le retrouve en Afrique chez saint Fulgence, en Italie chez Cassiodore. Entre temps, sans doute dès l'époque de Priscillien pour l'*Expositio Fidei*, il est en usage dans des traités anonymes. À partir du VI^e siècle on le trouve dans des manuscrits latins du Nouveau Testament.

C. Les orientaux.

Les Pères et écrivains de langue syriaque ne citent pas le verset des trois témoins célestes; leur silence, joint à celui des manuscrits, laisse entendre qu'ils l'ont ignoré comme les Pères grecs. Cependant A. Baumstark a cru reconnaître une citation du *comma Joannis* dans une explication de la messe par Jacob d'Édesse († 708); cet auteur aurait connu les témoins célestes par l'intermédiaire plus ou moins direct d'un texte latin. En fait il peut très bien s'agir d'une explication allégorique des témoins terrestres, comme chez saint Augustin ou Facundus d'Hermiane (3).

§ III. Interprétations des données manuscrites et traditionnelles.

Avant le décret du saint Office dont il va être question, les auteurs catholiques étaient très partagés. Les uns soutenaient l'authenticité du verset, par exemple : Wiseman (4), Le Hir (5), Franzelin (6), Klentgen (7); on allait même jusqu'à dire qu'on ne pouvait pas sans pécher

(1) A propos de la foi à Dieu créateur Il écrit : « *en rei testificantur in terra tria mysteria : aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini dicuntur inuptae : in corde autem Pater, et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres unus est Deus* » (Complexeon canon. epist. septem; P. L. LXX, 1373).

(2) *Testimonia divinae Scripturae*, II (P. L. LXXXIII, 1203).

(3) Voici le texte de Jacob d'après la traduction allemande donnée par BAUMSTARK (*Oriens christianus*, 1903, p. 126 ss.) et reproduite par KÖNSTLER (p. 3) : *Les choses sacrées aux saints ! l'âme, le corps et la raison sont sanctifiés par trois choses sacrées, par l'eau, et la sang et l'esprit, et en outre par le Père, par le Fils et par l'Esprit et vraiment l'homme est dans la ressemblance de Dieu en vertu de cette trinité de composition; l'âme correspond au Père, le corps à la corporalité du Fils et la raison au Saint-Esprit, et par là il est ressemblance de Dieu.* »

(4) *Two Letters ou I John V*, 7, London, 1853.

(5) *Les trois témoins célestes*, dans *Études bibliques*, I. II, Paris, 1869, p. 1-89.

(6) *De Deo Trino*, Romae, 1881, p. 41 ss.

(7) *De ipso Deo*, Ratisbonae, 1881, p. 517.

contre la foi mettre en doute l'authenticité du verset. D'autres rejetaient cette authenticité sans penser le moins du monde aller contre la foi; parmi ces derniers on peut citer Bisping (1), Schanz (2), Martin (3).

Les partisans de l'authenticité faisaient surtout valoir des raisons théologiques; la principale était tirée du Concile de Trente. Le Concile condamne sous peine d'anathème celui qui ne recevrait pas les livres de la Bible dans leur intégrité : *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in ceteri vulgata latina editione habentur* (4). Or le verset des trois témoins célestes faisait bien partie de l'Écriture; le Concile n'avait manifesté aucun doute à son sujet; depuis des siècles il était en usage dans l'Église; par exemple le IV^e concile de Latran (1215) l'avait cité (5).

Les auteurs qui se prononçaient pour la non authenticité répondaient que par les mots *cum omnibus suis partibus*, le Concile de Trente entendait viser directement les parties de la Bible rejetées par les protestants, que les Pères du Concile ne parlent jamais du *comma Joannis* dans les délibérations et n'ont pas entendu se prononcer à son sujet; que, d'autre part, le verset n'a pas toujours été lu dans l'Église, notamment en Orient, et qu'il manque dans les anciens manuscrits de la *Vulgate*. Sans doute le IV^e Concile de Latran cite le verset, mais ne définit rien à son égard.

L'*Introductio specialis* aux livres du N. T. publiée au début de l'année 1897 par le Père Cornely expose les arguments pour et contre l'authenticité avec l'exactitude d'un témoin. Il laisse au lecteur le soin de conclure; cependant il paraît bien incliner vers l'opinion négative (6).

La même année, le 13 janvier 1897, le Saint Office publiait son décret sur le verset des trois témoins célestes.

Utrum tuto negari, aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum s. Joannis, in epistola prima cap. 5 vers. 7, qui sic se habet : « Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus : et hi tres unum sunt » ?

(1) *Exegol. Handbuch*, Münster, 1871, VIII, p. 365 ss.

(2) Daus ABERLE, *Einführung*, Freiburg im B. 1877, p. 127.

(3) *Revue des sciences ecclésiastiques*, août, sept. 1887, p. 97-129; 193-223; ces articles ont paru en brochure : *Le verset des trois témoins célestes*, Autons, 1887 — Cf. p. 127.

(4) DENZ. n° 784 (Session IV, 8 avril 1546).

(5) Caput II : *quemadmodum in canonica Ioannis Apostoli epistola legitur : Quia tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater et Filius et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. Statimque subiungitur : Et tres sunt qui testimonium dant in terra : Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt, sicut in quibusdam codicibus invenitur* (DENZ. n° 431).

(6) P. 668 et ss. L'ouvrage était déjà imprimé quand le décret du Saint Office a paru.

Omnibus diligentissimo examine perpensis, prachabitoque DD. Consultorum voto, iidem Emi Cardinales respondendum mandarunt : « Negative » (1).

On sait combien l'émotion produite par le décret fut grande, notamment chez les Anglicans. Le cardinal Vaughan, qui s'occupait de la question anglicane, se rendit à Rome et écrivit dans une lettre publique à Wilfrid Ward : « *Je suis assuré d'excellente source que le décret du Saint Office sur le verset des trois témoins, dont vous parlez, n'a pas l'intention de clore la discussion sur l'authenticité de ce texte. Le champ de la critique biblique n'est pas touché par ce décret* » (2).

Les catholiques continuèrent donc d'étudier l'origine du verset. En 1900, le Père Janssens, qui devait devenir secrétaire de la Commission biblique, ne reconnaissait qu'une valeur disciplinaire au décret du Saint Office (3). En 1905, Künstle publiait avec l'imprimatur de l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau le petit ouvrage que nous avons souvent cité et où il attribue le verset à Priscillien. En 1908, à propos de la révision de la *Vulgate*, M. Mangonot écrivait : « Il est possible et même probable que l'autorité ecclésiastique, quand elle fera officiellement cette révision, supprimera ce verset apocryphe » (4). Deux ans plus tard, le P. Lebreton se prononçait lui aussi contre l'authenticité (5).

On savait que le Saint-Office dans des réponses privées avait expliqué le sens de son décret. Cette réponse a été rendue publique le 2 juin 1927, dans l'*Eucheridion biblicum*, qui la reproduit à la suite du décret :

Declaratio ab eadem Suprema Sacra Congregatione inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita, quae nunc ipsius auctoritate publici iuris fit :

Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum auctorum ius sibi tributum authenticam commatis Ioannei aut penitus reiciendi aut ultimo indicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit, quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare indicio Ecclesiae, cui a Iesu Christo munus demandatum est Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi » (6).

(1) *Eucheridion biblicum*, n° 120.

(2) Passage de la lettre reproduit dans *R. B.* 1898, p. 149. W. Ward publiait dans le *Guardian* du 9 juin 1897 la lettre du cardinal Vaughan.

(3) *Summa theologica*, Friburgi Brisgoviae, t. III, 1900, p. 136-166.

(4) *Revue pratique d'Apologétique*, 1908, p. 38.

(5) *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 524-531.

(6) n° 121.

Nous pouvons conclure que vraisemblablement les trois témoins célestes viennent d'une exégèse allégorique des trois témoins terrestres; sans doute mis en marge sous forme de glose, ils ont ensuite pénétré dans le texte, au v^e siècle, en Espagne ou en Afrique (1). Comme l'expression considérée en elle-même rendait très bien le dogme chrétien de la sainte Trinité, elle fut bien accueillie et se répandit peu à peu dans les textes et chez les auteurs. Mais il convient de remarquer que dans le contexte où elle a été introduite, elle prend un sens trinitaire moins explicite; elle désigne simplement le témoignage unique que rendent au ciel les témoins célestes, comme sur la terre les témoins terrestres.

(1) Le P. Lemouneyer (*Comma Johannique*, S. D. B. t. II, col. 67-73) et Riggenbach (*Das Comma Johanneum*, Gütersloch, 1928) pensent que les trois témoins célestes furent introduits dans l'ancienne latine au iv^e siècle. C'est bien tôt.

PREMIÈRE ÉPÎTRE

DE

SAINT JEAN

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

PROLOGUE (1, 1-4).

Contrairement à l'usage de l'antiquité et des auteurs du N. T. la première épître de Jo. commence sans aucune salutation. Cette particularité, qu'elle partage avec l'épître aux Hébreux, lui donne l'allure d'un petit traité de théologie ou d'une homélie plutôt que d'une lettre proprement dite. L'auteur, qui ne désigne pas les destinataires de l'écrit, ne se nomme lui-même nulle part. L'affirmation du témoin, l'effacement de sa personne rappellent tout à fait la manière de l'auteur du IV^e évangile.

L'épître débute par un prologue parallèle à celui de cet évangile et exprime d'une manière plus succincte la même théologie. Ce prologue se divise en deux parties : le témoignage de l'auteur (§. 1-3^a) et son but (§. 3^b-4). Le témoignage est exprimé dans une phrase assez embrouillée : une parenthèse (§. 2) coupe en deux la proposition principale, de sorte que les quatre pronoms $\bar{\epsilon}\nu$ suivis d'un verbe se trouvent séparés d' $\alpha\pi\alpha\rho\gamma\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ (§. 3) dont ils sont les compléments.

1, 1) $\bar{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$. — L'imparfait $\bar{\epsilon}\nu$ indique la durée; $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$: « dès le commencement ». Ce commencement n'est pas l'éternité, car $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ n'a jamais ce sens (contre *Belser*, *Camerlynck*, *Bonsiroen*, *Charue*); il pourrait être le début de la manifestation de Jésus comme dans *Lc.* 1, 2; *Jo.* xv, 27 (*Wunder* dans *Znt IV*, 1922, p. 38-42); mais le parallélisme avec le prologue du IV^e évangile indique plutôt une allusion au début de la Genèse ($\bar{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta$). Ce commencement est celui du monde, comme dans *Jo.* 1, 1; viii, 44 (cf. *Mt.* xix, 4; xxiv, 21; *Mc.* x, 6; *xiii*, 19; *II Pet.* iii, 4). Dans le prologue évangélique l'idée est celle de l'antériorité du Verbe : quand le monde fut créé, le Verbe était. Dans l'épître l'expression $\bar{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$, considérée en elle-même, pourrait indiquer aussi l'antériorité : ce qui était quand le monde a commencé, il s'agirait de la préexistence du Verbe. Que cette préexistence soit éternelle, cela découle de la nature du Verbe et non d' $\acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$. Plutôt que l'antériorité, qui demeure supposée, le contexte semble indiquer un point de départ : l'action du Verbe dans le monde depuis la création.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΩΑΝΝΟΥ Α

I, ¹ ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, — ² καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐώρακάμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν

En effet, si Jo. avait voulu parler seulement de la personne du Verbe la formule : *ὃ... περὶ τοῦ λόγου* serait étrange. Plus loin, quand il désigne le Verbe, il emploie le masculin : *τὸν ἀπ' ἀρχῆς* (II, 13, 14). La tournure avec le neutre se rapporte vraisemblablement au Verbe et à ses œuvres, donc ici à son activité depuis la création. Avec les expressions qui suivent on passe à l'idée du Verbe incarné, à celle de sa manifestation.

ἀκηκόαμεν, ἐώρακάμεν, au parfait, avec l'idée d'une action passée dont l'effet demeure; l'audition et la vision ont eu lieu, mais elles sont encore présentes dans la mémoire. — *ὀφθαλμοῖς* insiste sur le caractère objectif de ce qui a été vu et avec *ἡμῶν* sur le caractère personnel du témoignage. — *ἐθεασάμεθα* : « voir avec joie, contempler avec admiration », par exemple : contempler la gloire du Verbe incarné : *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* (Jo. I, 14). Le verbe *ψηλάφειν* signifie souvent chez les classiques : « tâter dans l'obscurité, tâtonner avec les mains » (*Odyssée*, IX, 416; *Platon, Phaed.*, 99^b; *Plaut., Mor.*, 589^b); cette acception est plusieurs fois celle des LXX à propos de l'homme aveugle spirituellement qui tâtonne en plein milieu comme au milieu des ténèbres (*Deut.*, XXVIII, 29; *Is.*, LIX, 10; *Job*, V, 14; *XII*, 25); on tâtonne pour chercher, d'où l'expression : « chercher Dieu en tâtonnant » (*Act.*, XVII, 27). Ici il ne s'agit pas de la recherche du Verbe à travers l'obscurité, puisqu'on a pu contempler ses œuvres et lui-même; le sens est donc simplement « toucher » comme dans *Gen.*, XXVII, 12, 21, 22, à propos de Jacob qui palpe Ésaü (cf. *Ps.*, CXIII, 15 [hébr. CXV, 7]). — *χεῖρες* insiste sur la réalité du contact; l'idée exprimée est celle de la perception sensible en dehors de la vue et de l'ouïe. Quelques auteurs (*Belsir, Vrede*) pensent que les aoristes *ἐθεασάμεθα, ἐψηλάφησαν*, se rapportent aux apparitions du Christ après sa résurrection; de même Loisy pour *ἐψηλάφησαν*. Le Sauveur ressuscité dit, en effet, aux disciples de le toucher : *ψηλάφησάτε με* (*Lc.*, XXIV, 39) et invite Thomas à mettre son doigt dans ses plaies (*Jo.*, XX, 26-29). Mais il semble bien que Jo. désigne encore ici toute la vie du Christ, non plus sous l'aspect de la durée, mais comme un tout (aor. complexe). Il y a un magnifique crescendo dans l'emploi des verbes : « nous avons entendu, nous avons vu »; et ce qui a été vu était si beau que, comme un spectacle, « nous l'avons contemplé ». Ici la pensée s'arrête pour affirmer avec force la réalité matérielle de l'objet admiré : « nos mains l'ont touché ».

Il est impossible d'entendre dans le sens métaphorique d'une vision spirituelle les termes employés ici (contre *Hahnack, Chronologie*, I, 675 s.). L'auteur revendique la qualité de témoin oculaire; il ne semble pas qu'il réagisse contre un certain docétisme (cf. IV, 2). L'énergie des expressions

I, ¹ Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et [ce que] nos mains ont touché concernant le Verbe de la vie, — ² et la vie s'est manifestée, et nous avons vu et nous

empêche d'entendre le « nous » comme une tournure signifiant une simple solidarité avec ceux qui ont vu le Christ, selon le sens de *Lc.*, I, 1 : *ἐγὼ καὶ οἱ ἀκούοντες* (contre *Windisch*). On peut seulement se demander si, en disant « nous », Jo. associe à son témoignage celui des autres apôtres et des disciples qui ont vu le Christ (*Belsir, Cameron, Vrede, Brooke, Loisy, Büchsel*), ou parle seulement en son nom personnel. Le « nous » littéral des auteurs était en usage dans la *Koinè* et il semble bien que c'est ici le cas, car après *ἀπαγγέλλομεν, γράφωμεν* (v. 3, 4) on lit plus loin dans la même sens *γράφω* (II, 1), *ἔγραψα* (II, 21). Quoi qu'il en soit, il y a un contraste entre la situation de l'auteur et celle de ses correspondants; lui a vu, entendu, contemplé et même touché le Christ, eux n'ont pas eu ce privilège. L'auteur enseigne les fidèles, il ne parle pas au nom de la communauté (contre *Hahnack*, seconde manière, *Das « wir » in den Johanneischen Schriften*, Berlin, 1923; cf. *LAGRANGE, Évangile selon saint Jean*, p. XXI s.).

Les mots *τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* désignent le Verbe lui-même; il est contraire à tout le contexte de les entendre de l'enseignement qui donne la vie, comme s'ils étaient l'équivalent de *ῥήματα ζωῆς* (*Jo.*, VI, 68; cf. *Act.*, V, 20) (contre *Westcott, Brooke et Tobac* dans *R. Histoire Ecclésiastique*, 1929, p. 231 ss.). Le Logos est nommé sans explication comme dans le IV^e évangile (I, 1) et dans l'Apocalypse (XIX, 13); le terme était déjà bien connu des fidèles, il faisait partie de la catéchèse avant d'être consigné dans l'Écriture. Sur l'idée et l'origine de l'expression « Logos », cf. *LAGRANGE, Évangile selon saint Jean*, p. CLXXIII ss., 28 ss.; *Kittel, Theol. Wörterb.* IV. Band, p. 76 ss., 130 ss. — *τῆς ζωῆς* est un génitif d'apposition, ainsi qu'il ressort de ce qui suit (v. 2); le Verbe de la vie est le Verbe auquel la vie appartient et qui la communique (cf. IV, 9; *Jo.*, I, 16; V, 26; VI, 33; 53-57; X, 10).

Norlén (*Agnostos Theos*, p. 17) rapproche du début de I Jo. un texte hermétique où il est dit à propos de Dieu : *φαίνεται διὰ πνεύτος τοῦ κόσμου νόησιν λαβεῖν, ἰδεῖν καὶ λαβεῖσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶ θύνασθαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι* (*Poimandres*, V, 21); I Jo. dépendrait d'une mystique de l'hellénisme oriental. Mais l'idée est toute différente; Hermès tient un langage panthéiste et Jo. pense à l'incarnation.

(2) La phrase commencée au v. 1 reste en suspens et Jo. ouvre une parenthèse pour expliquer comment on a pu voir, entendre et même toucher le Verbe de la vie, car le Verbe, de sa nature, ne tombe pas sous les sens.

Dans le prologue du IV^e évangile le Verbe n'est pas appelé vie, mais il est dit que la vie est en lui (I, 4); ici la vie est le Verbe, tout comme dans l'évangile le Christ est la vie : *ἐγὼ εἰμι... ἡ ζωὴ* (XI, 25; XIV, 6). — *ἐφανερώθη* est un verbe souvent employé par Jo.; il indique tantôt une lumière intellectuelle qui rend clair ce qui était ignoré ou mal connu (IV, 9; cf. *Jo.*, II, 11; XVII, 6) tantôt, comme ici, une manifestation sensible (III, 5, 8; *Jo.*, XXI, 1, 14;

ὁμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, —
 ὃ ἐώρακαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ

cf. I Pet. 1, 20). L'expression ἡ ζωὴ ἐφανερώθη correspond à ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo. 1, 14). La vie s'est manifestée; elle s'est rendue visible et palpable sur la terre (cf. iv, 9).

De nouveau l'auteur fait appel à son expérience. Il a vu et il rend témoignage, comme autrefois Jean Baptiste : ἐώρακα καὶ μαρτυρῶ (Jo. 1, 34); μαρτυρεῖν est encore un mot johannique (33 fois dans le IV^e évangile, 10 fois dans I et II Jo.; 2 fois dans les synoptiques). L'adjectif αἰώνιος est réservé à ζωὴ dans le IV^e évangile (17 fois) et dans I Jo. (6 fois); il s'agit généralement de la vie dont le Christ nous rend participants et qui ne finira pas; mais ici la vie éternelle est considérée non pas comme communiquée, mais comme subsistant en elle-même, elle est le Verbe, dès lors αἰώνιος a un sens absolu (cf. Rom. xvi, 26 : αἰώνιος θεός). La vie, qui s'est manifestée dans le temps, n'a pas commencé, elle était avec le Père et est éternelle comme lui. — πρὸς indique à la fois l'union du Verbe-vie avec le Père et sa distinction; l'expression rappelle tout à fait le prologue du IV^e évangile : καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (1, 1). La vie n'est pas le Père, mais elle est avec lui. Si Dieu est appelé Père, c'est par rapport aux fidèles, comme dans iii, 1; cependant le sous trinitaire n'est pas absent puisque le Logos-vie est nommé.

La répétition d'ἐφανερώθη au début et à la fin de la phrase accentuée par une *inclusio* sémilique la manifestation de la vie. — ἡμῖν s'oppose à ὑμῖν (γ. 3), le témoin s'adresse à ceux qui n'ont pas vu.

La vie qui vient dans le monde se retrouve dans les textes mandéens : « Joka-bar, le Verbe de la vie, est venu de la demeure de la vie vers les hommes justes [et] pieux » (LADZHARSKI, *Mandäische Liturgien*, Berlin, 1920, p. 36; cf. *Ginza*, p. 88; cités par *Windsch*). Sur les rapports des textes mandéens et du N. T. cf. LAGRANGE, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, R. B. 1927, p. 321 ss.; 481 ss.; 1928, p. 5 ss. Ces textes, postérieurs aux origines de l'Église, ont subi une influence chrétienne.

(3) Après avoir expliqué comment on a pu entendre et voir le Verbe, Jo. reprend en abrégé la phrase du γ. 1 laissée en suspens; il répète ἀκηκόαμεν, ἐώρακαμεν, dans un ordre inverse de celui du début, soit pour un effet d'harmonie, soit, en mettant ἐώρακαμεν en premier lieu, pour insister sur le fait d'avoir vu. — καὶ devant ὑμῖν et ὑμεῖς a le sens de « aussi »; Jo. écrit afin que ceux qui n'ont ni vu, ni entendu le Verbe, nient aussi la communion avec lui apôtre et témoin (μεθ' ἡμῶν), c'est-à-dire participent à la vie divine dont il jouit lui-même, comme il va l'expliquer. Sans la foi au Christ, sans la pratique des commandements, que la prédication apostolique fait connaître, on ne participe pas à la vie (cf. iii, 24; v, 1). Jean veut donc instruire en vue de la communion, mais comme il s'adresse à des personnes qui ont déjà la foi (v, 13), on doit penser qu'il ne s'agit pas pour elles à proprement parler d'entrer en communion avec lui, mais d'y demeurer et d'y progresser.

« Notre communion » ne dépend pas de *vous* comme l'a cru la Vulgate

rendons témoignage et nous vous annonçons la vie, l'éternelle, qui était auprès du Père et s'est manifestée à nous, — ³ ce que nous avons vu et entendu, nous [l']annonçons aussi à vous afin que vous vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et la communion,

(*ut... societas nostra sit cum Patre*); Jo. n'écrit pas pour obtenir la communion, il la possède déjà; ou sous-entendra donc *est*. L'auteur continue de parler au pluriel et de s'opposer (δὲ ἡ ἡμετέρα), ou tant que témoin, à ceux qui ne l'ont pas été. Il explique quelle est la communion qu'il possède et à la participation de laquelle il convie et exhorte.

Cette communion est avec le Père et son Fils Jésus-Christ. Dieu est ici appelé Père au sens trinitaire (καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) et en même temps au sens général de Père des fidèles, car il est le principe de la vie communiquée à eux par le Fils. Jean qui jusqu'ici a parlé le langage abstrait d'une haute théologie, reprend les termes de la catéchèse courante; au lieu de la Vie, du Logos, il nomme Jésus-Christ Fils de Dieu. Jésus de Nazareth est la Vie qui a pris une nature humaine. La communion avec Dieu est une participation à sa propre vie (iii, 1, 9). La vie que le Fils puise au sein du Père et qui le constitue Fils éternellement (Jo. v, 26; vi, 57), nous est communiquée par lui (cf. *infra*, v, 11), de sorte que le fidèle est en communion avec le Christ et par le Christ avec le Père. La communion de l'homme avec Dieu est en même temps une communion entre les fidèles; étant unis au Père et au Fils, les fidèles sont unis entre eux, ils sont animés de la même vie. Cette théologie qui ressort du prologue de l'épître et de iii, 1, 9; v, 11, est développée dans l'allégorie de la vigne et dans la prière sur l'unité (Jo. xv, 1-8; xvii, 11, 20-23, 26).

Belser, Bonsirvon, à la suite de Bède, pensent que la nécessité de l'union à la hiérarchie est suggérée par le texte, il faut s'unir à l'apôtre pour s'unir au Christ.

Saint Paul enseigne la même idée de communion avec le Christ dans sa théologie du corps mystique dont le Christ glorieux est la tête et les fidèles les membres. Lui aussi nomme la *κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (I Cor. 1, 9). Mais alors que Paul, dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, considère le Christ glorieux après sa résurrection comme source de l'influx qui de la tête se répand dans les membres (Éph. 1, 22, 23; iv, 15, 16; Col. 1, 18), Jo. indique le Christ comme principe de vie dans sa préexistence éternelle et dans son incarnation. Jean est donc plus clair et remonte plus haut; la vie qui était avec le Père s'est manifestée et nous est communiquée; mais au Christ les fidèles sont unis au Père et unis entre eux. Jean est vraiment le théologien de l'unité (cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. cxxxiv s.).

La communion de l'homme avec Dieu n'est pas inconnue du Judaïsme; Philon : τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπέλαυσε (*Vita Moïsis*, 1, 158; M. II, 106). Le sens est beaucoup moins profond que dans le N. T. puisqu'il ne vise Dieu que comme Créateur.

4) Après γράφομεν nous lisons ἡμεῖς, leçon de N B sah. conservée dans les éditions critiques, plutôt que ὑμῖν leçon de A' C K L lue par la *vulg. syr. arm.*

μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. ⁴ καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

⁵ Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν

aeth. boh. ; ὑμῖν est une leçon facile qu'on attend ici comme après ἀπαγγέλλομεν (ᾱ. 2, 3); l'emphase de ἡμεῖς peut s'expliquer par le soin qu'a l'auteur de se distinguer des fidèles auxquels il s'adresse. La leçon ἡμῶν après χαρὰ, soutenue par *κ B sah, vulg.* de WW., est préférable à ὑμῶν leçon facile de A C K P lue par *vulg. Clémentine, syr.*, et qui a peut-être été influencée par Jo. xvi, 24. — ταῦτα se rapporte au contenu de la lettre. — πληροῦν avec χαρὰ est une expression johannique (Jo. iii, 29; xv, 11; xvi, 24; xvii, 13; II Jo. 12). « La joie dilate, le cœur éprouve un sentiment de plénitude dans le bonheur » (LAGRANGE sur Jo. xv, 11). Les apôtres nomment souvent la joie; elle est une note du royaume, un fruit de l'Esprit (Rom. xiv, 17; Gal. v, 22; I Thes. i, 6; I Pet. i, 8; Jac. i, 2). Ici Jo. exprime la joie de l'apostolat; sa joie procède de la communion dont il vient d'être parlé (ᾱ. 3), elle est donc analogue à celle que le Christ éprouve dans son union avec le Père Jo. xv, 10-11); sans l'union avec les fidèles auxquels il écrit, la joie de l'apôtre serait incomplète.

Il est difficile de proposer une division pour la suite de l'épître. Jean, comme généralement les auteurs sémitiques, juxtapose les idées plutôt qu'il ne les coordonne. A plusieurs reprises il traite des mêmes sujets. D'autre part il est un contemplatif, il passe d'une idée à une autre et revient sur la précédente pour la considérer sous un aspect différent. Il semble néanmoins qu'on puisse distinguer deux thèmes principaux et successifs : les conditions de la communion avec Dieu (i, 5 — ii, 28) et la filiation divine (ii, 29 — v, 13). Suivent quelques enseignements en forme de conclusion (v, 14-21).

PREMIÈRE PARTIE : LA COMMUNION AVEC DIEU

(i, 5 — ii, 28)

Jo. explique tout de suite aux fidèles à quelles conditions ils peuvent être en communion avec le Père et le Fils. Il énonce d'abord un principe général : il faut marcher dans la lumière (i, 5-7); puis il ajoute quatre conditions ou applications pratiques : reconnaître ses péchés et s'en purifier (i, 8-ii, 2), pratiquer les commandements (ii, 3-11), ne pas aimer le monde (ᾱ. 12-17); se garder des faux docteurs antichrists (ᾱ. 18-28).

LA MARCHER DANS LA LUMIÈRE (i, 5-7).

La condition de la communion avec le Père et le Fils et aussi de la communion entre tous les disciples découle de la nature même de Dieu. Dieu est lumière (ᾱ. 5), il faut donc marcher dans la lumière (ᾱ. 6-7), sans laquelle on ne saurait se grouper.

5) On remarquera que le corps de l'épître commence tout à fait comme le

la nôtre, [est] avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. ⁴ Et nous écrivons ceci afin que notre joie soit complète.

⁵ Et voici le message que nous avons entendu de lui et [que] nous vous annonçons, c'est que Dieu est lumière et qu'en lui il n'y

IV^e évangile après le prologue (ᾱ. 19) : καὶ ἔστιν αὕτη ἡ... avec un rappel de mots analogues : dans l'épître ἀγγελία correspond à ἀπαγγέλλομεν (ᾱ. 2, 3), comme dans l'évangile μαρτυρία correspond à μαρτυρήσῃ (i, 19 et 7).

La particule καὶ, la répétition d'ἀκηκόαμεν (ᾱ. 1, 3), l'emploi d'ἀναγγέλλομεν, synonyme d'ἀπαγγέλλομεν, marquent fortement la corrélation de la lettre avec son prologue. Le « nous » oppose toujours l'auteur, et moins probablement la génération apostolique, aux destinataires (ὑμῖν). — ἀγγελία ici et iii, 11, *hapax* dans le N. T., plusieurs fois dans les LXX. — ἀπ' αὐτοῦ ne se rapporte pas à Dieu (contre Brooke), mais d'une manière quelque peu voilée et mystérieuse au Christ, le Logos manifesté dont Jo. transmet le message. — On peut hésiter entre οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ de B et ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν de *κ A C*.

Le message que Jo. a entendu du Verbe est que Dieu est lumière. Il l'annonce comme une révélation. Dans l'A. T. Dieu est la lumière d'Israël (Is. x, 17; cf. ii, 5; ix, 19-20), un psalmiste l'appelle « ma lumière » (II Sam. xxii, 29) et la sagesse de Dieu est dite « le rayonnement de la lumière éternelle » (Sagesse, vii, 26; cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. cxi). Dans Philon Dieu est appelé « lumière et archétype de toute lumière : πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς; ἔστι... καὶ παντὸς ἐτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον (De somniis, i, 75; M. I, 632). Dans les écrits rabbiniques, Dieu, la Tôrâ, Jérusalem, Israël (cf. Rom. ii, 19), sont plusieurs fois appelés « lumière » et « lumière du monde » (cf. STRACK-BIBL. I, 237; II, 427; III, 656).

Le concept de Dieu lumière a ses antécédents dans l'A. T.; le Judaïsme le connaissait. Comment alors Jo. peut-il le transmettre comme une révélation? La réponse est dans l'acception profonde entendue par Jo. — Dieu est lumière, c'est-à-dire esprit très pur, intelligence parfaite, source de la lumière, de la vérité qui éclaire les hommes et les conduit à la vie. Il est lumière aussi parce qu'il est sainteté, sainteté exigeante notamment dans l'ordre de la charité. Jésus a mieux fait connaître ce que Dieu est.

Dans le IV^e évangile c'est le Christ qui est la lumière (viii, 12; ix, 5; xii, 35, 46), ici c'est le Père. Les deux points de vue se complètent : en connaissant le Fils on connaît le Père Jo. viii, 19; xiv, 7). La lumière du Fils procède du Père de même que la vie, et c'est en participant à la lumière du Père que le Fils éclaire les hommes.

L'expression citée par Bauer (*Wörterbuch*) et relative à Sérapis : κοινὸν ἀπασιν ἀνθρώποις φῶς (Iulius ARISTIDE, Or. 45), se rattache au culte des dieux multiples, peut-être à celui de Râ. Dans le Poimandres le Père de toutes choses consiste en lumière et en vie : ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων (i, 21; cf. R. B. 1926, p. 246); dans le *Ginza* le Dieu suprême est souvent appelé « le grand roi de lumière », il est « une lumière qui ne passe pas » (i, 9; LUTZBANSKI, p. 6). L'acception du Dieu lumière dans Jo. a une valeur théologique et mystique à laquelle on ne saurait comparer les conceptions

ὁμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτῷ οὐδεμία. ⁶ Ἐὰν εἰπῶμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατοῦμεν, ψευδοῦμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. ⁷ Ἐὰν δὲ ἐν τῇ φωτὶ περιπατοῦμεν, ὡς αὐτὸς ἐστὶν ἐν τῇ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἶμα Ἰησοῦ

5. H : οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτῷ. — TWSVM : ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν.

hermétiques et mandéennes qui ont d'ailleurs subi une influence chrétienne.

En Dieu il n'y a pas de ténèbres. Jean répète d'une manière négative ce qu'il vient de dire d'une manière positive. La notion des ténèbres, comme celle de la lumière, est en même temps intellectuelle et morale. De même que la lumière est le symbole de la vérité et du bien, les ténèbres sont celui de l'erreur et du mal (cf. I Pet. II, 9).

L'emploi métaphorique des ténèbres, leur opposition avec la lumière sont des images bibliques (Is. V, 20; Prov. II, 13; Eccl. II, 13-14), qu'on retrouve chez saint Paul (Rom. XIII, 12; Eph. V, 8-11), dans les Synoptiques (Mt. VI, 22, 23; Lc. XI, 34-36) et dans les apocryphes juifs. Les *Testaments des XII Patriarches* comparent l'opposition entre la loi du Seigneur et les œuvres de Bélial à l'opposition entre la lumière et les ténèbres (*Lévi*, XIX, 1), tout comme saint Paul dans II Cor. VI, 14-15. Ces images viennent du rôle que le jour et la nuit jouent dans la vie sociale : la nuit est le moment des forfaits (Job, XXIV, 14-17), car elle cache les gens (Ps. CXXXIX, 11); elle est aussi le moment où les mauvaises bêtes sortent de leur repaire (*Hymne d'Aménophis*, IV; cf. A. LÉMAN, *Die Literatur der Aegypter*, p. 358 s.). Au contraire la venue du jour arrête le mal (Job, XXXVIII, 12-15). En Chaldée le dieu soleil, Šamaš, était le dieu de la justice. Dans la religion iranienne le conflit du bien et du mal, d'Ormuzd et d'Ahriman, est aussi celui de la lumière et des ténèbres.

6) Prétendre posséder la communion avec Dieu (αὐτοῦ) et marcher dans les ténèbres est un mensonge. La lumière éclaire tout ce qu'elle touche; et comme Dieu est lumière, on n'est pas en société avec lui si on marche dans les ténèbres. Vivre, c'est marcher bien ou mal devant Dieu; cette acception morale de περιπατεῖν ne se rencontre pas chez les Grecs, elle est un hébraïsme (הלך) qu'on retrouve dans les LXX (II Rois, XX, 3; Prov. VIII, 20) et toujours dans les épîtres johanniques (cf. 7; I, 6, 11; II Jo. 4, 6; III Jo. 3, 4) et pauliniennes; mais alors que Jo. dit : « marcher dans les ténèbres », c'est-à-dire dans l'erreur et le mal (I, 11, cf. Jo. VIII, 12), Paul dit : « marcher κατὰ σάρκα » (Rom. VIII, 4; II Cor. X, 2), ἐν σαρκί (II Cor. X, 3), κατὰ ἄνθρωπον (I Cor. III, 3).

« Ne pas faire la vérité » est encore un hébraïsme (cf. Néhémie, IX, 33). Jean, qui aime le parallélisme, répète sous une autre forme ce qu'il vient de dire, mais en insistant avec force sur l'énormité du mensonge. Ne pas faire la vérité est mentir en n'agissant pas conformément à la vérité, ce qui est plus que mentir en paroles, car l'acte implique un désordre plus

à point de ténèbres. ⁶ Si nous disons que nous sommes en communion avec lui et marchons dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité. ⁷ Mais si nous marchons dans la lumière, comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché.

grand. La vérité n'est jamais unie aux ténèbres. Philon avait déjà dit qu'elle était lumière : φῶς γὰρ ἡ ἀλήθεια (*De Joseph*, 68; M. II, 51).

La suite de l'épître montre que Jo. veut réagir contre quelque erreur doctrinale regardant le péché comme indifférent. Les hérétiques qu'il poursuit prétendaient malgré leur mauvaise conduite être unis à Dieu, d'éléments de faux docteurs. Dans les 7, 6 à 10 Jo. conserve le « nous », mais dans un sens tout autre que celui employé précédemment (cf. 7, 1); dans un mouvement de charité il s'identifie avec les destinataires de son écrit; n'est-il pas d'ailleurs en communion avec eux? Le « nous » équivalant à ἐν τῷ de II, 1, à δε δὲ ἡ de II, 17.

7) A la marche dans les ténèbres incompatible avec l'union à Dieu, Jo. oppose (ἐν δὲ) la marche dans la lumière. Dieu est lumière et la lumière est comme l'élément dans lequel il vit. La connaissance de cette vérité, révélée dans la manifestation du Verbe, crée pour l'homme l'obligation de marcher dans la lumière pour avoir part à la communion. Au lieu de μετ' ἀλλήλων on n'attendrait à μετ' αὐτοῦ, et certains textes ont corrigé dans ce sens (scol. A*, *Clément d'Alex.*, *Tertullien*, *Didyme*). L'antithèse entre la marche dans les ténèbres et la marche dans la lumière (7, 6-7) s'achève dans un développement nouveau : la communion « des uns avec les autres ». La communion μετ' ἀλλήλων, comme au 7, 3 la communion μεθ' ἡμῶν, implique la communion avec Dieu. Si les fidèles sont unis les uns avec les autres, c'est parce qu'ils participent à la vie du Père, laquelle demeure en eux (III, 1, 9; IV, 12; Jo. XVII, 21-23). La communion avec Dieu et la communion entre les fidèles sont les deux aspects de la même réalité : la participation à la vie éternelle.

La marche dans la lumière, qui est vérité et sainteté, unit donc les hommes. C'est dire implicitement que le péché les divise (*Camerlynck*). On peut remarquer aussi (avec *Brooke*) la belle opposition que forment les verbes περιπατοῦμεν et ἐστίν : l'homme marche alors que Dieu est; le changement de la vie humaine contraste avec l'immuabilité divine. Paul qui n'a pas lui-même marché dans les ténèbres (cf. 7, 6) a l'équivalent de la marche dans la lumière : ὡς ἐν ἡμέρᾳ... περιπατήσωμεν (Rom. XIII, 13), ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε (Eph. V, 8).

L'union mystique avec Dieu et entre les fidèles est la conséquence de la marche dans la lumière. Il y en a une autre : la purification des péchés par le sang du Christ. Tant qu'on demeure dans les ténèbres on ne peut pas avoir part en fait, sinon en puissance, aux mérites de ce sang, car on aime le mal. Il faut marcher dans la lumière, adhérer à la vérité et

τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. ⁸ ἐὰν εἰπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. ⁹ ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστὸς ἐστὶν καὶ δίκαιος, ἵνα ἄρῃ ἡμῖν

au bien que le message divin nous fait connaître, pour obtenir le pardon de ses péchés.

Le verbe καθαρίζειν a parfois dans les LXX le sens de « déclarer pur » (Lév. xiii, 13, 17, 28), mais dans le N. T., comme quelquefois dans l'Ancien, il a toujours le sens de « rendre pur ». Il est généralement employé dans les synoptiques à propos de la guérison des lépreux (Mt. viii, 2, 3; x, 8; xi, 5...); saint Paul l'entend comme Jo. de la purification morale (cf. II Cor. vii, 1). Le présent καθαρίζει indique une purification qui n'est pas une fois pour toutes, mais continue. Dieu est si pur que pour être en communion avec lui il faut aussi être pur. Mais avant de marcher dans la lumière les fidèles ont péché, il leur arrive encore de commettre des fautes qu'ils regrettent ensuite (ii, 1-2). Comment alors savoir que Dieu pardonne, qu'on est assez saint pour être en communion avec lui? Le sang de Jésus son fils nous rassure, car il nous purifie de tout péché, quel qu'il soit, πάσης ἁμαρτίας (cf. iii, 5; v, 16). Le sang de Jésus qui purifie est celui qui a coulé au Calvaire; plus loin Jo. insiste sur la réparation du péché par le sacrifice sanglant (ii, 2; iv, 10). Dans le IV^e évangile il n'est pas parlé de la puissance du sang de Jésus, mais l'Apocalypse la met en relief (i, 5; v, 9; vii, 14; xii, 11). La mort sur la croix est un élément essentiel de la soteriologie johannique, celui qui purifie l'âme, mais l'élément principal demeure l'incarnation, la manifestation du Verbe qui est venu dans le monde pour nous donner la vie (iv, 9).

L'expression « le sang de Jésus son fils », remarquable au point de vue des rapports de la nature humaine avec la personne divine, est probablement une pointe contre l'hérésie de Cérinthe (cf. ii, 22 et *Introd.* p. 121).

L'AVEU ET LA PURIFICATION DES PÉCHÉS (I, 8-11, 2).

Pour marcher dans la lumière et donc pour être en communion avec Dieu, le fidèle doit reconnaître ses fautes (v. 8), afin d'en recevoir le pardon (v. 9, 10). L'idéal est de ne pas pécher, mais si on pèche, il faut avoir confiance en Jésus qui est notre avocat auprès du Père et victime propitiatoire pour les péchés du monde (ii, 1-2).

La structure des v. 8 et 9 reproduit celle des v. 6 et 7. Non seulement le v. 8 commence par les mêmes mots que le v. 6 (ἐὰν εἰπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν), mais encore les deux propositions qui ne sont pas régies par ἐὰν sont strictement parallèles : ἑαυτοὺς πλανῶμεν (v. 8) correspond à ψευδόμεθα (v. 6); et ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (v. 8) à οὐ ποιῶμεν τὴν ἀλήθειαν (v. 6). Le v. 9 est une antithèse au v. 8, comme le v. 7 au v. 6. Le v. 10, antithèse au v. 9, est construit sur le type des v. 6 et 8, ἐὰν εἰπωμεν ὅτι, avec deux propositions non régies par ἐὰν, ψεύστην rappelle ψευδόμεθα (v. 6) et ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν correspond à ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (v. 8). Ces

⁸ Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. ⁹ Si nous confessions nos péchés, il est fidèle et juste, de sorte qu'il nous remettra l'on

rappels de mots, ces parallélismes donnent aux v. 6-10 une allure rythmique; et le rythme est dans les pensées en même temps que dans les mots.

8) Jo. vient de dire que le sang du Christ nous purifie de tout péché; il veut maintenant montrer le besoin que nous avons tous de purification. Il poursuit la même erreur doctrinale qu'au v. 6. Les hérétiques devaient se prétendre sans péché. L'expression ἁμαρτίαν ἔχειν ne se retrouve pas dans la Bible ou dehors de Jo. (ici et Jo. ix, 41; xv, 22, 24; xix, 11); on peut donc la considérer comme johannique. Dans le IV^e évangile « avoir le péché » désigne une faute grave non encore pardonnée. Le sens est ici plus large. Le péché peut être grave ou seulement léger, il peut même être pardonné; « ne pas avoir de péché » signifie n'avoir rien à se reprocher. — ἑαυτοὺς πλανῶμεν est en soi une tournure plus énergique que πλανώμεθα, mais dans la *Koinè* le sens de la forme périphrastique est souvent le même que celui du moyen. En tous cas se tromper soi-même est commettre une erreur plus néfaste que celle du mensonge (cf. ψευδόμεθα, v. 6), on ment à soi-même et on ne s'en rend pas compte; c'est un aveuglement.

La vérité n'est pas dans celui qui se trompe de la sorte. — Jo. reprend la pensée précédente, mais pousse l'idée plus loin. La vérité, en effet, n'est pas simplement subjective, désignant la connaissance que le sujet a de lui-même; elle est avant tout objective : la lumière communiquée par Dieu à l'homme, vérité proposée à l'intelligence et à la volonté (cf. v. 6 : ποιεῖν ἀλήθειαν); ce sens est tout à fait soutenu par l'expression parallèle du v. 10 : ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Ne pas reconnaître ses fautes, c'est ne pas avoir la vérité qui est lumière; c'est donc encore marcher dans les ténèbres.

L'universalité du péché est une doctrine traditionnelle qui vient de l'A. T. (I Rois, viii, 46; Job, iv, 17; xv, 14; Pro. xx, 9; Eccl. vii, 20; Eccl. xiv, 16; Mt. vi, 12; Rom. iii, 9-18; I Cor. iv, 4; Jac. iii, 2) et que le concile de Trente a définie (Session vi, canon 23; Denz. 833). Voir notre *Com. de Jacques*, p. 75 s.

9) Au lieu de nier ses fautes il faut en prendre conscience et en faire l'aveu. Mais les avouer à qui? D'abord à Dieu. Il s'agit de s'humilier devant lui, de se reconnaître coupable. Belle pensée de saint Augustin : « si non direris Deo quod es, damnat Deus quod in te inveniet. Non vis ut ille damnet? Tu damna. Vis ut ille ignoscat? Tu agnosce ». Augustin insiste sur l'humble aveu devant Dieu : « ne quisquam se justum putet et ante oculos Dei qui videt quod est erigat cervicem homo » (In I Jo. Tract. i, 6). Les anciens commentateurs se sont généralement arrêtés à cette interprétation (Theophylacte, Oecumenius, Bède).

Le verbe ὁμολογῶν cependant a généralement le sens de reconnaître d'une manière extérieure (iv, 2, 15; Mt. vii, 23; Jo. ix, 22; Act. xxiii, 8; xxiv, 14; Rom. x, 9, 10); on l'emploie avec ἔμπροσθεν (Mt. x, 32; Lc. xii, 8), ἐνώπιον

τὰς ἀμαρτίας καὶ καθάρισις ἡμῶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. ¹⁰ ἐὰν εἰπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιούμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

II, ¹ Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμαρτήτε. καὶ ἐάν τις ἀμάρτη,

(Apoc. III, 5) pour insister sur l'idée de témoignage. Le mot paraît donc indiquer que l'aveu des fautes n'a pas seulement lieu devant Dieu, mais aussi devant les hommes (avec *Loisy*, *Bonsireven*). — Jo. ne dit pas devant lesquels. Il fait sans doute allusion à la même coutume liturgique que Jac. V, 16, mais il est encore moins précis. Le concile de Trente, à propos de l'institution de la confession, cite I Jo. I, 9 en même temps que Jac. V, 16, mais sans définir le sens des deux textes (Session XIV, chap. V; DENZ. n° 899). À partir du XVII^e siècle beaucoup de théologiens, à la suite de Bellarmin (*De poenitentia*), ont vu dans ce verset de I Jo. une mention de la confession sacramentelle. Bolser, Camerlynck, Vroble considèrent ce sens comme vraisemblable; au contraire Calmes n'envisage qu'une simple disposition de l'âme devant Dieu. — Jo. n'ignorait pas le pouvoir des clefs; il serait même étonnant que ce pouvoir nommé dans les évangiles (Mt. XVI, 19; xvin, 18; Jo. xx, 23), et certainement enseigné dans la catéchèse avant d'être écrit, n'ait pas été exercé d'une certaine façon. Jean doit donc faire allusion à une coutume que les fidèles connaissaient bien, à une exomologèse, peut-être publique, au cours de laquelle les presbytres intervenaient (cf. *Com. de Jac.* p. 130-133, en ajoutant référence à *Bonsireven*, *Le Judaïsme palestinien*, t. II, p. 99 s.). De plus, après ὁμολογῶμεν, les mots ἵνα ἀπὸ ἡμῶν τὰς ἀμαρτίας présentent une similitude remarquable avec Jo. xx, 23 : ἐν τίνων ἀφ᾽ ἧς τὰς ἀμαρτίας, ἀφένται αὐτοῖς. Cette rencontre verbale paraît souligner la connexion des idées.

Confesser ses fautes est le moyen d'en recevoir le pardon. La confiance en ce pardon est fondée sur la fidélité et la justice de Dieu. — Θεός est le sujet sous-entendu de ἐστίν. — Dieu est dit fidèle en ce sens qu'il réalise ses promesses de miséricorde. Il a, en effet, promis le pardon au coupable qui se repent (Ex. xvin, 21-23, 27-28, 30-32; Prov. xxviii, 13; Ps. xxxii, 5); et c'est en termes émouvants que Jésus a parlé de la miséricorde du Père à l'égard du pécheur qui se convertit (Lc. xv, 11-32; cf. xvin, 9-14). Dieu est dit juste, car ses jugements sont en tout point équitables. L'aveu des fautes, accompagné du repentir, change la situation morale du pécheur, de sorte que le pardon devient un effet de la justice et non pas seulement un effet de la fidélité aux promesses de miséricorde. Grande est donc la valeur de l'exomologèse.

ἵνα n'est pas employé au sens final, mais au sens consécutif à la place de ὅστε, comme souvent dans la *Koinè* (Apoc. xiii, 13; cf. *Amel*, *Gram.* p. 303). — ἀφίημι signifie « lâcher, laisser aller », d'où au sens dérivé « congédier, faire remise, pardonner ». L'acception au sens de « pardonner » fréquente dans les LXX et le N. T., est rare chez les classiques (*Lyrius*, *Pro Polystrate*, 34 : ἀφιέντας τὰς τῶν πατέρων ἀμαρτίας, cité par *Bauer*; cf. *Hierodote*, viii, 140, 2); elle est une métaphore; le péché est considéré comme une dette qui est remise, selon l'expression du *Pater* dans Mt. vi, 12 : ἀφες ἡμῖν τὰ ὀφειλόμενα ἡμῶν, « remets-nous nos dettes ».

péchés et nous purifiera de toute iniquité. ¹⁰ Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous faisons de lui un menteur et sa parole n'est pas en nous. II, ¹ [Mes] petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez pas. Et si quelqu'un pèche nous

Dieu est généreux, il remet les péchés et purifie de toute iniquité, quelle qu'elle soit (πάσης). — καθάρσις... ἀδικίας correspond mot pour mot à καθάρσις... ἀμαρτίας du §. 7; mais ici la purification est attribuée à Dieu et non au sang du Christ; les deux idées se complètent : Dieu purifie à cause de Jésus qui s'est fait victime (cf. II, 2).

Le Judaïsme, à la suite de l'Écriture, insistait sur l'aveu que le pécheur doit faire de ses fautes à Dieu pour en obtenir le pardon. À propos de Prov. xxviii, 13 on lit dans *Pesiqtha* (159^a) : « Rabbi Siméon et Rabbi Josué ben Lévi ont dit au nom de Rabbi Siméon ben Chalaphia... tel un voleur qui est devant le juge d'instruction, aussi longtemps qu'il discute il est battu; quand il prononce un aveu il reçoit une condamnation. Mais Dieu (n'agit) pas ainsi; aussi longtemps que l'homme ne reconnaît pas ses péchés, il reçoit une condamnation; mais aussitôt qu'il les reconnaît, il reçoit l'acquiescement ». D'après *Shemoth Rabba*, 30 (90^b), un autre docteur, ben Zoma, disait : « As-tu rougi en ce monde (en souvenir de tes péchés), tu ne rougiras pas devant Dieu dans le monde à venir » (*Strack-Bill.* I, 170; cf. III, 776).

¹⁰ Jo. reprend la pensée du §. 8 en l'approfondissant. Même construction de la phrase. — οὐχ ἡμαρτήκαμεν correspond à ἀμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. À la place de l'erreur commise par le pécheur, nous avons le mensonge attribué à Dieu, ce qui est beaucoup plus grave. La prétention d'être sans péché met en faux la révélation dont Dieu est l'auteur, car l'Écriture est formelle sur l'universalité du péché (cf. §. 8). Plus loin, et à un autre point de vue, Jo. reprend l'analogie du mensonge faussement attribué à Dieu (V, 10). — Comme nous l'avons vu, les mots ὁ λόγος αὐτοῦ correspondent à ἀλήθεια du §. 8 et en précisent le sens. La parole de Dieu est l'enseignement divin (II, 14). Elle est peut-être ici davantage. La parole de Dieu évoque l'idée d'une action divine, car elle est efficace (Is. lv, 10-11), créatrice (Gen. I, 3; Ps. xxxiii, 6). Ainsi l'homme qui ne se reconnaît pas coupable se prive de la lumière, et il se priverait que Jo. veuille dire aussi, du secours de Dieu. Les mêmes faux docteurs sont visés.

On remarquera que depuis le §. 5 le nom de Dieu n'est pas écrit. L'emploi du pronom s'explique bien aux §. 6 (αὐτοῦ) et 7 (αὐτός), puisque Dieu vient d'être nommé. Mais l'omission de Θεός au §. 9, l'emploi du pronom αὐτόν, αὐτοῦ au §. 10 donne au langage une allure un peu mystérieuse. — Jo. aime ce style (cf. II, 3-6).

II, 1) La pensée se détourne un moment des hérétiques pour envisager seulement les fidèles. — τεκνία est un terme affectueux qu'on lit sept fois dans l'épître (ici et II, 12, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21); le mot, douteux dans Gal. IV, 19 (Β Ν τέκνα), ne se retrouve dans les écrits du N. T. que dans Jo. xiii, 33, où il est mis sur les lèvres de N.-S. — Jésus parlait en araméen et on ne saurait dire le terme précis qu'il a employé; τεκνία dans

παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον² καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

le IV^e évangile vient donc du vocabulaire johannique. Dans l'A. T. les sages parlaient à leurs disciples ou à leurs lecteurs comme des vieillards à des jeunes gens. Les apôtres ne gardent pas cette réserve, ils disent : frères, bien-aimés; seul Jo. parle à plusieurs reprises comme les sages, sans doute parce qu'il est un vieillard quand il écrit, mais il adopte τέκνον (cf. Eccli. II, 1) en τέκνία, παῖδες (II, 18) qui deviennent des termes de tendresse, comme s'il disait « mes petits ». Ainsi traduit Bonsirven. Ailleurs il dit aussi : ἀγαπητοί (II, 7; III, 2, 21; IV, 1, 7, 11), ἀδελφοί (II, 13).

ταῦτα se rapporte probablement moins à l'ensemble de la lettre (comme au §. 4) qu'à la marche dans la lumière, condition de la communion avec Dieu (I, 5-7). Jean parle maintenant à la première personne (τέκνία μου, γράφω). Les juaristes ἁμαρτήτε, ἁμαρτή signifiant l'acte de pécher; l'état de demeurer dans le péché indiquerait une situation plus grave (cf. δ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, III, 4; δ ἁμαρτάνων, III, 6). Il ne s'agit ici que de chutes accidentelles. Quoique le péché soit universel (I, 8, 10), il faut l'éviter. Jean enseigne l'idéal que l'Eglise ne cesse d'assigner à ses membres. Cependant le péché demeure possible. Si un fidèle pèche, il ne doit pas désespérer, mais se rappeler que nous avons un défenseur auprès du Père. Jean ne revient pas sur l'exomologèse qui est un fait acquis, il encourage à la confiance. Le changement de personne (ἐάν τις..., ἔχομεν) n'indique pas que la communauté soit solidaire du pécheur, comme si elle avait besoin du Christ paraclet et victime quand un de ses membres s'est rendu coupable (contre Brooke); il laisse simplement entendre que l'exhortation s'adresse à tous, car tous peuvent pécher.]

Le mot παράκλητος est propre à Jo. dans le N. T. (ici et Jo. XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7), il vient de παρακαλέω et d'après l'étymologie désigne quelqu'un qui est appelé au secours, comme aide, conseiller ou défenseur, et c'est en ce sens qu'on le trouve chez les classiques à propos d'action judiciaire. L'ancienne littérature chrétienne conserve le sens de « défenseur, avocat » (Ep. de Barnabé, XX, 2; Eusèbe, II. E. V, I, 10). Le mot devait être très usité dans le monde grec, car il a passé tel quel dans la littérature hébraïque (פֶּרֶקֶרֶת) et araméenne (ܦܪܩܪܬܐ) au sens de défenseur, intercesseur, notamment à propos du rôle des anges, de Moïse (nombreux textes dans Strack-Bell, II, 560-562). L'acception au sens de « consolateur » est postérieure à saint Jean, autant qu'on en peut juger d'après l'ancienne littérature; on la trouve chez Synnaque, Théodotion qui ont traduit פֶּרֶקֶרֶתֶן ou « ceux qui consolent » par παράκλητοι dans Job, XVI, 2. Déjà dans les LXX παρακαλεῖν est plusieurs fois usité au sens de « consoler » (Gen. XXIV, 67; XXXVII, 35; XXXVIII, 12; etc.) et cette acception se retrouve plusieurs fois dans le N. T. (Mt. V, 4; I Cor. I, 4, 6; II, 7; etc.). De παρακαλεῖν le sens de consolation passa à παράκλητος et plusieurs Pères ont entendu ainsi le substantif (cf. Lagrange,

avons un défenseur auprès du Père, Jésus-Christ [le] juste; ² et il est lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour [ceux] du monde entier.

Évangile selon saint Jean, p. 380-383). Avec le P. Lagrange nous traduisons par « défenseur ». Le contexte impose ici ce sens, car auprès du Père le rôle du Christ en faveur du pécheur ne peut pas être de consoler, mais de secourir.

Dans le IV^e évangile c'est l'Esprit-Saint qui est appelé παράκλητος (XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7); cependant on voit qu'il n'est pas seul à être tel : quand Jésus annonce son retour vers le Père, il promet un autre paraclet, ἄλλον παράκλητον (XIV, 16). Lui-même en est donc un. Jean le dit explicitement lui dans l'épître. L'Esprit-Saint est défenseur en ce sens qu'il instruit, assiste les disciples et l'Eglise. Le Christ est défenseur parce qu'il intercede auprès du Père en faveur des pécheurs. La doctrine si consolante de l'intercession du Christ dans le ciel faisait partie de la catéchèse (Rom. VII, 34; Hébr. IV, 14-16; VII, 24-25; IX, 24; cf. I Tim. II, 5). Jésus-Christ paraclet est appelé juste (δίκαιον), parce qu'en lui il n'y a pas de péché et aussi peut-être à cause d'une « surabondance de mérites capable de suppléer devant Dieu à l'infirmité des hommes » (Calmes).

2) Jésus-Christ défenseur n'intercede pas par un plaidoyer, mais comme victime. — ἱλασμός vient d'ἱλάσσομαι qui signifie « expier, rendre favorable, apaiser », et aussi « pardonner » (II Rois, V, 18; Ps. LXXVIII, 9). Chez les auteurs grecs ἱλασμός désigne la propitiation, l'action de rendre les dieux favorables par une cérémonie expiatoire, ainsi Plutarque : πρὸς ἱλασμοῦ θεῶν (Pabius, XVIII, 3). Dans les LXX ἱλασμός a le sens plus restreint d'expiation (Nombres, V, 8), de sacrifice expiatoire (Ex. XXIV, 27; II Mac. III, 33). Le Yom Kippur est appelé ἡ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (Lév. XXV, 9); il s'agit surtout de la réparation du péché. L'expiation faite par le Christ a atteint son but, elle est propitiatoire; ἱλασμός a donc ici le sens plénier selon l'usage des auteurs grecs.

Jésus-Christ est dit propitiation pour les péchés en ce sens qu'il a expié les péchés dans sa passion et que, par son sacrifice, il nous a réconciliés avec Dieu. Le Christ est ἱλασμός sur la croix et auprès du Père. Son sacrifice propitiatoire se continue d'une certaine façon dans le triomphe du ciel. Jean insiste sur les plaies du Christ glorieux dans le IV^e évangile (XX, 20), il paraît bien y faire allusion dans l'Apocalypse (I, 7); peut-être tel penne-t-il encore à elles. Le Christ ἱλασμός de l'épître est à rapprocher de l'ignominie immortelle de l'Apocalypse (V, 6, 7), et de la théologie de l'épître aux Hébreux où la liturgie du ciel prolonge éternellement celle de la terre (cf. IX, 11-13).

L'expiation du Christ est efficace non seulement pour la péché des fidèles, mais pour ceux du monde entier. Jean insiste sur l'universalité de la rédemption, sans restriction dans l'espace et le temps (IV, 14; cf. Jo. III, 17; IV, 42; XII, 47; I Tim. II, 6). Tous les hommes ont donc la possibilité de se sauver, mais selon leurs dispositions ils profitent ou non de la faveur qui leur est offerte (cf. Jo. III, 16-21). On ne saurait dire si à l'époque où l'auteur

³ Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκωμεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν. ⁴ ὁ λέγων ὅτι ἐγνώκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. ⁵ ὁ δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελειώται. Ἐν τούτῳ γινώσκωμεν

écrivait quelques-uns refusaient d'admettre l'universalité de la rédemption, préluant ainsi aux hérésies gnostiques qui restreignaient le salut aux seuls spirituels. Pourtant Jo. paraît moins contredire une erreur qu'exhorter les fidèles à la confiance en leur rappelant la valeur inépuisable du sacrifice de Jésus.

LA PRATIQUE DES COMMANDEMENTS, NOTAMMENT DE LA CHARITÉ (II, 3-11).

Ne pas commettre de péché est un aspect négatif, observer les commandements est un aspect positif de la sainteté requise pour marcher dans la lumière et être en communion avec Dieu.

Dans les vv. 3-6 on peut se demander si les pronoms αὐτόν, αὐτοῦ, plusieurs fois répétés (v. 3, 4, 5), αὐτῷ (v. 6) se rapportent à Dieu (*Belser, Camerlynck, Vrede, Bonsirven, Loisy*), ou à Jésus (*Calmes, Büchsel; — Windisch hésite*). En faveur de Jésus on peut alléguer qu'au v. 2, à la fin de la précédente péripécie, αὐτός se rapporte à lui et qu'au v. 5 αὐτοῦ paraît distinct de Θεοῦ. Mais il faut remarquer que le Père est aussi nommé au v. 1 et qu'il s'agit toujours des conditions nécessaires pour avoir part à la communion avec Dieu. Il y a de plus un certain parallélisme entre les deux péripécies 1, 8-11, 2 et 11, 3-6 : la fuite du péché et la pratique des commandements sont corrélatives; des rappels de phrase à propos de ἀλήθεια (11, 4^b et 1, 8^b), de λόγος αὐτοῦ (11, 5 et 1, 10) relient entre eux les deux développements. Donc Jo. pense encore à Dieu sans le nommer (cf. 1, 10). L'idée générale est qu'en observant ses commandements on s'unit à lui et on demeure en lui (v. 3-6), et qu'un commandement l'emporte sur tous, celui de la charité (v. 7-11).

3) La construction ἐν τούτῳ γινώσκωμεν ὅτι se retrouve plus loin avec ἔταν (v. 2), et dans Jo. xiii, 35 avec ἐάν comme ici. L'expression τηρεῖν avec ἐντολὴν ou λόγον (11, 5) comme complément est une expression johannique (6 fois dans l'épître, 12 fois dans Jo., 6 fois dans l'Apocalypse, 1 fois dans Mt., xix, 17; cf. Mt., xxviii, 20 où le sens est équivalent). Dans Act. xv, 5; Jnc. ii, 10, on trouve : « garder la loi ». L'acception de « garder », au sens d'« observer », existe dans les LXX (Prov. iii, 1, 21; Tobie, xiv, 9) et n'était pas inconnue des auteurs grecs; ici elle vient de l'hébreu כָּשַׁב. La *Vulg.* traduit successivement par *observemus* (v. 3), *custodit* (v. 4), *servat* (v. 5); il vaudrait mieux employer le même verbe, comme en grec, *custodire* ou *servare*. Le présent γινώσκωμεν indique la connaissance que nous pouvons acquérir présentement, et le parfait ἐγνώκαμεν (comme ἐγνώκα, *infra*, v. 4), la connaissance déjà acquise dans le passé et qui demeure (cf. v. 7 : ἀπ' ἀρχῆς).

Le critère de notre connaissance de Dieu est la pratique des commandements. Connaître Dieu, c'est connaître ce qu'il est et aussi ce qu'il veut,

³ Et à ceci nous connaissons que nous l'avons connu, si nous gardons ses commandements. ⁴ Celui qui dit : « Je le connais », et ne garde pas ses commandements, est un menteur et la vérité n'est pas en lui. ⁵ Mais celui qui garde sa parole, l'amour de Dieu est véritablement parfait en lui. A ceci nous connaissons que nous

donc sa loi; c'est participer à sa lumière, laquelle est à la fois le vrai et le bien. Dans *Siphre* sur Deut. xi, 22 (49, 85^a), la connaissance de la *haggada* fait partie de la connaissance de Dieu : « *Lis la haggada, alors tu connaîtras Dieu et tu seras attaché à sa voie* » (SPRACK-BULL. III, 776). Dans le présent verset de Jo. la connexion entre la connaissance de Dieu et la pratique des commandements équivaut à l'union de la foi et des œuvres dans Jac. (ii, 14-26), à celle de la foi et de la charité dans Paul (Gal. v, 6); elle distingue le vrai fidèle de l'hérétique contre lequel Jo. va reprendre son argumentation.

4) Ce verset est une antithèse au v. 3, comme 1, 8 à 1, 6. — ψεύστης rappelle ψευδόμεθα (1, 6) et la dernière phrase : καὶ ἐν τούτῳ... reprend avec une légère variante la fin de 1, 8. Le vocabulaire et le style de Jo. ne sont pas variés. Cette monotonie du langage vient de la répétition voulue de thèmes semblables pour insister plus et persuader mieux.

Celui qui a la prétention (ὁ λέγων) de connaître Dieu et ne pratique pas les commandements est un menteur; il est le même que celui qui marche dans les ténèbres et dit être en communion avec Dieu (1, 6). Sa prétention est fautive. Il n'a pas part à la vérité (cf. 1, 8).

5) Encore une antithèse au v. précédent. Jean reprend la pensée du v. 3 en lui donnant un développement nouveau; de même 1, 10, antithèse à 1, 9, reprend 1, 8. — Garder la parole est ici synonyme de garder les commandements, comme dans Jo. xiv, 23, 24 cf. 15, 21. La parole que Dieu a fait connaître au monde est une doctrine qui renferme des préceptes; le contexte montre que c'est à ce point de vue moral qu'elle est envisagée. A cause du parallélisme avec le v. 3, on attendrait comme sujet de τετελειώται la connaissance de Dieu. Selon sa coutume, Jo. répète sa pensée en allant plus à fond (cf. 1, 3, 10; ii, 6). A la place de la connaissance il nomme l'amour de Dieu, celui que nous avons pour lui (Θεοῦ génitif objectif). Jean va maintenant droit au terme. La vraie connaissance s'achève dans l'amour; et cet amour est réalisé d'une manière parfaite dans la pratique des commandements (cf. Jo. xiv, 15, 21, 23). L'obéissance à la parole de Dieu suppose une série d'actes et d'efforts par lesquels l'amour s'affirme et se perfectionne. Il y a une gradation entre les vv. 3 et 5 : on connaît Dieu si on observe sa loi; connaître Dieu c'est l'aimer et l'amour se manifeste dans l'obéissance. Jean donne à la charité la primauté sur la connaissance, comme saint Paul sur la foi (1 Cor. viii, 2-3; xiii). — ἐν τούτῳ devant ἡ ἀγάπη rompt la phrase et met en vedette le vrai fidèle; dans celui-ci, et non dans le laxiste qui ne garde pas la parole, l'amour de Dieu est parfait, en réalité (ἀληθῶς) et pas seulement de bouche.

ὅτι ἐν αὐτῷ ἔσμεν. ⁶ ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὁφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιπατήσεν καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν. ⁷ Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστὶν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. ⁸ πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκωτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

5^b, 6). Les mots ἐν τούτῳ γινώσκουμεν reprennent à la fin de la péripécopie (5. 3-6) la formule du début et forment une *inclusio*; ils se rapportent, comme au 5. 3, à ce qui suit. Le critère de la communion avec Dieu est l'imitation de Jésus. — ἐν αὐτῷ ἔσμεν signifie ἐν θεῷ ἔσμεν et est synonyme de ἐν αὐτῷ μένειν. — Ce verbe μένειν est favori de Jo. (40 fois dans Jo.; 24 fois dans I Jo., 3 fois dans Mt.; 2 fois dans Mc.; 7 fois dans Lc.); l'emploi mystique relatif à l'union des fidèles avec le Christ (Jo. vi, 56; xv, 4-7), avec Dieu le Père comme ici, ou à l'union du Christ avec le Père (Jo. xiv, 10) est propre à Jo. — ἐκεῖνος est une expression presque habituelle dans l'épître pour désigner le Christ (iii, 3, 5, 7, 16; iv, 17); on la retrouve dans le IV^e évangile avec la même acception (xix, 35). C'est une manière de désigner quelqu'un de bien connu. Les disciples de Pythagore appelaient leur maître ἐκεῖνος (JAMBLIQUE, *Vita Pyth.* 88, 255; cité par LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 500). — sur le sous-moriel de περιπατεῖν cf. i, 6. — B A vulg. sah. omettent οὕτως qui a paru être une redondance inutile.

Sous une forme nouvelle Jo. continue le développement de sa pensée. Connaître véritablement Dieu, l'aimer, c'est être en lui. D'autre part la pratique des commandements atteint sa perfection dans l'imitation de Jésus. Le Christ est notre modèle; il a fait la volonté du Père (Jo. iv, 34; v, 30; vi, 38-40; cf. Mt. xxvi, 42; Mc. xiv, 36; Lc. xxii, 42); il a gardé ses commandements (Jo. xv, 10) et nous a donné l'exemple afin que nous agissions comme lui (Jo. xiii, 15). Ainsi l'imitation de Jésus, critère de la communion avec Dieu, correspond à la pratique des commandements, critère de la connaissance et du véritable amour de Dieu. Le fidèle qui prétend (ὁ λέγων) demeurer en Dieu doit marcher à la suite du Christ. À cette condition seulement il saura qu'il est en Dieu. L'imitation de Jésus faisait partie de la catéchèse (I Pet. ii, 21). L'idée est ici générale; plus loin Jo. notera l'imitation de la pureté du Christ (iii, 3), de sa justice (iii, 7). Marcher à la suite de Jésus est un idéal plus haut que la simple pratique des commandements, car s'il s'agit alors de réaliser les commandements avec une perfection qui demeure ouverte, sans limite, c'est aussi un idéal qui entraîne plus facilement, car l'exemple de Jésus encourage.

7) Le langage des 5. 7 et 8 est d'abord obscur. Jean joue sur les mots, il parle d'un commandement ancien qui est cependant nouveau. Il ne fait pas directement allusion à ce qui précède, car aucun commandement particulier n'a été nommé et l'imitation du Christ équivaut à la pratique de tous les commandements. Il veut désigner un commandement déterminé et ce n'est qu'au 5. 9 qu'on voit duquel il s'agit. Comme souvent chez l'apôtre la pensée se précise en se développant. En fait dès le 5. 7 Jo. traite de la charité fraternelle. Aimer ses frères, c'est réaliser le grand commandement,

sommes en lui : ⁶ celui qui dit demeurer en lui doit marcher lui aussi comme il a marché lui-même. ⁷ Bien-aimés, je ne vous écris pas un commandement nouveau, mais un commandement ancien que vous aviez dès le commencement; le commandement, l'ancien, est la parole que vous avez entendue. ⁸ Et néanmoins c'est un commandement nouveau que je vous écris, [ce] qui est vrai en lui

celui qui doit distinguer les disciples (Jo. xiii, 35), c'est marcher aussi à la suite de Jésus, le parfait modèle de la charité (iii, 16). Jean demeure donc encore dans la pensée générale des 5. 3-6; il donne une application.

L'appellation ἀγαπητοί est tout à fait bien choisie; au moment où le disciple bien aimé va parler aux fidèles de la loi de charité, il s'adresse à eux avec un terme qui s'inspire de cette même loi. Il commence par déclarer qu'il ne leur écrit pas un commandement nouveau, mais un commandement ancien connu d'eux depuis le commencement, ἀπ' ἀρχῆς. Le commencement désigne ici le début de leur éducation chrétienne, comme dans ii, 24; iii, 11. Depuis leur conversion les fidèles connaissent ce commandement. À première lecture on pourrait croire qu'il s'agit du précepte mosaïque de l'amour du prochain, ou la circonstance de Lévi. xix, 18 (*Cornelius a lapide, Brooke*); du point de vue de son origine lointaine ce commandement serait dit ancien. Mais la phrase suivante rend inacceptable cette exégèse. Le commandement ancien est la parole que les fidèles ont entendue. La parole entendue par eux ne peut être que le message évangélique tel que les prédicateurs chrétiens l'ont fait connaître. Le commandement en question fait partie de ce message, il est même considéré comme son équivalent. Il ne s'agit donc pas d'un commandement mosaïque. Jean pense au précepte de la charité tel que Jésus l'a enseigné (cf. iii, 23; *Belsier, Calmes, Bonsirven, Loisy, Windisch, Büchsel*). On comprend très bien que ce commandement soit considéré comme l'expression du message, car il le résume et exprime toute une règle de vie.

Quand Jo. insiste sur l'ancienneté du commandement (ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά), il entend faire appel à la tradition. Le commandement dont il parle n'est pas une nouveauté, il est aussi ancien que l'Évangile de Jésus, et dès le début de leur vie chrétienne les fidèles en ont été instruits. La pointe de l'argumentation est dirigée contre ceux qui prétendent connaître Dieu sans pratiquer les commandements (5. 3). Dire qu'on n'a pas de péché, ou que la connaissance suffit (i, 8, 10; ii, 3, 4), voilà la nouveauté.

8) Jo. continue de parler du même commandement, mais il le considère à un autre point de vue. — πάλιν qui signifie généralement « de nouveau, au contraire », a ici le sens « d'autre part ». — Ce commandement déjà ancien est néanmoins nouveau. — ὃ ἐστὶν ἀληθὲς se rapporte à ἐντολὴν καινὴν : cela est vrai, c'est-à-dire ce caractère de nouveauté se vérifie en lui, dans le Christ (ἐν αὐτῷ), et aussi dans les fidèles (ἐν ὑμῖν). Le commandement est nouveau par rapport au Christ, car le Christ l'a donné lui-même à ses disciples comme nouveau : ἐντολὴν καινὴν δέδοκα ὑμῖν (Jo. xiii, 34). L'A. T.

⁹ Ὁ λέγων ἐν τῇ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. ¹⁰ ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. ¹¹ ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

10. HWSVM : ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστίν. — T : οὐκ ἐστίν ἐν αὐτῷ.

enseignait l'amour du prochain, mais dans le contexte le prochain paraissait être l'Israélite, l'homme du même peuple (Lév. xix, 18). Jésus a enseigné que le prochain est tout homme, même notre ennemi (Lc. x, 25-37), que notre charité doit être semblable à la sienne (Jo. xv, 12, 13; cf. *infra*, iii, 16), et à celle du Père (Mt. v, 43-48; Lc. vi, 27-36). Par ses exigences le Christ a fait du précepte de la charité un commandement nouveau. Le commandement enfin est nouveau par rapport aux fidèles, surtout issus de la gentilité, car avant leur conversion ils ne le connaissaient pas.

On peut se demander si εἶτι κτλ. se rapporte à ἐν ὑμῖν (*Belsar*), ou à ἐντολὴν καινὴν. Dans le premier cas, Jo. appliquerait la métaphore aux fidèles, à leur conversion et à leur progrès spirituel; dans le second cas, qui paraît plus probable, Jo. laisserait entendre qu'une aurore se lève sur le monde. Les ténèbres sont l'erreur et le mal, notamment la haine; elles passent de plus en plus. — Les verbes παράγεται, φαίνει, au présent, indiquent la durée; la *Vulg.* a traduit παράγεται par *transierunt*, il faudrait *transeunt*. La lumière qualifiée de vraie (τὸ ἀληθινόν), comme dans Jo. i, 9, est la vérité de l'Évangile, le précepte de la charité; elle brille toujours davantage. Dans son oeuil avec les ténèbres, elle remporte la victoire. Dans Rom. xiii, 12, on a une image semblable : ἡ νύξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Windisch voit dans l'expression de Jo. une allusion à la parousie, à la dernière heure nommée plus loin (ῥ. 18). Ce n'est pas assez tenir compte du contexte qui indique plutôt le progrès de l'Évangile sur l'erreur et le mal.

9) Jo. laisse entendre quel est ce commandement nouveau; mais au lieu de l'exprimer enfin, il le suppose et en fait une application concrète à celui qui hait (ῥ. 9 et 11) et à celui qui aime (ῥ. 10), à l'hérétique et au fidèle.

L'adversaire de ii, 4, ὁ λέγων, est de nouveau en vedette; il a la prétention d'être dans la lumière et par conséquent d'être en communion avec Dieu (i, 6). Mais il a de la haine pour son frère. La haine est ici opposée à l'amour (ὁ ἀγαπῶν, ῥ. 10), comme les ténèbres à la lumière. Ces deux sentiments résument l'attitude de l'homme à l'égard de son prochain; ils forment une forte antithèse dans le goût sémitique. On opte pour ou contre le commandement nouveau. Le frère est un membre de la communauté, comme dans iii, 14, 15; Jo. xxi, 23; Act. i, 15, etc.; cf. *infra*, iii, 11. Des confréries religieuses païennes employaient aussi ce mot de frère (cf. Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, ἀδελφός, I. Band, p. 145 s.), mais dans un sens beaucoup moins profond; rien n'est, en effet, comparable à la fraternité qui vient d'une commune

et en vous, parce que les ténèbres passent et que la vraie lumière luit déjà. ⁹ Celui qui dit être dans la lumière et hait son frère n'est encore dans les ténèbres. ¹⁰ Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a point de scandale pour lui. ¹¹ Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres, et il marche dans les ténèbres, et il ne sait pas où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux.

participation à la vie divine (iii, 1, 9). Malgré sa prétention d'être dans la lumière, celui qui hait son frère est encore dans les ténèbres; il n'a pas compris le message (ῥ. 7) et ne connaît pas Dieu (ῥ. 3).

10) Antithèse au verset précédent, comme i, 9 à i, 8 et ii, 4 à ii, 3. — ἀγαπῶν indique plutôt un attachement raisonné, tandis que φιλεῖν désigne l'attachement sensible. Dion Cassius fait dire à Antoine dans son discours au peuple romain lors des funérailles de César : ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς ἐτεργέτην (xliii, 48). Même différence en latin entre *diligere* et *amare* (Therac, *Synonyms of the N. T.*, p. 41-42). On retrouve bien cette nuance dans Jo. xxi, 15-17 où Jésus se sert de ἀγαπῶν et où Pierre, dans l'élan de son cœur, répond par φιλεῖν. — σκάνδαλον usité dans les LXX, le N. T. et les papyrus (cf. Balme) est un mot inconnu du grec classique qui possède une forme analogae : σκανδαλίθρον (Aristophane, *Acharnenses*, 687); il désigne au sens propre une tige de piège, une baguette de trappe, un piège et tout objet qui placé sur le chemin de quelqu'un peut le faire tomber. La phrase καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν est susceptible d'un double sens : il ne rencontre pas de piège qui le fasse tomber (sens passif), ou : il n'est pas pour les autres un piège qui les fasse trébucher (sens actif); le contexte indique la première acception. Nous lisons ἐν αὐτῷ devant οὐκ ἔστιν avec B K L P *vulg.* plutôt que après selon A C *sah.*

Celui qui aime son frère demeure dans la lumière, expression équivalente à « demeurer en Dieu » (ῥ. 6), car Dieu est lumière (i, 5); il marche à la suite de Jésus (ῥ. 6; iii, 16). Celui qui aime avance dans la vie en sécurité; puisqu'il est dans la lumière il sait où il va; il est sur la bonne route et ne rencontre pas d'obstacle qui le fasse tomber. Au contraire celui qui hait a un piège tendu sous ses pas; Jo. va nous le montrer orant dans les ténèbres.

11) Ce verset, nouvelle antithèse à ce qui vient d'être dit, reprend le ῥ. 9, selon le procédé littéraire déjà signalé. La pensée se balance et revient d'où elle est partie. Jean insiste ici sur les conséquences de la haine. Celui qui hait son frère ne peut que marcher dans les ténèbres puisqu'il y est; il erre à l'aveuglette. La pensée et le vocabulaire correspondent tout à fait à Jo., xii, 35, ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. Il ne suit pas le Christ : ὁ ἀκολουθεῖν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ (Jo. viii, 12). S'il ne sait pas où il va, ce n'est pas seulement parce qu'il marche dans la nuit, mais c'est aussi parce que les ténèbres l'ont aveuglé. C'est comme s'il avait perdu l'usage de la vue. La haine obscurcit la conscience jusqu'à l'empêcher de discerner. Dans Jo., xii, 39-40, l'aveuglement des Juifs est attribué à une disposition

¹² Γράφω ὑμῖν, τέκνια, ὅτι ἀπέωνται ὑμῖν αἱ ἀμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.
¹³ γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι,

providentielle, à la suite d'Is. vi, 9-10; de même dans Mt. xiii, 14-15 et parall., Act. xxviii, 26; ou, d'après Ps. lxxviii [héb. lxxix] 21, dans Rom. xi, 10. Ici la cause d'avouement est d'ordre psychologique, comme dans Jo. xii, 43; c'est l'autre face du problème de l'action divine et de la liberté humaine. L'égarement dans les ténèbres fait contraste avec la sécurité du fidèle qui demeure dans la lumière par la charité. Celui qui n'aime pas son frère est dans la voie de la perdition.

NE PAS AIMER LE MONDE (ÿ. 12-17).

Les ÿ. 12-14 se composent de deux phrases tripartites dont la seconde (ÿ. 14) correspond exactement à la première (ÿ. 12-13) et la répète presque mot à mot. Ils sont sous une forme discrète un encouragement donné aux fidèles et servent d'introduction à la monition sur le monde (ÿ. 15-17).

Dans chacune des deux phrases tripartites Jo. nomme successivement les petits enfants (τέκνια, ÿ. 12, παιδία, ÿ. 14), les pères (πατέρες), les jeunes gens (νεανίσκοι, ÿ. 13, 14). Si on admet que Jo. range les fidèles en trois catégories, on ne s'explique pas que les pères soient nommés les deux fois entre les petits enfants et les jeunes gens. Aussi les critiques ne reconnaissent-ils généralement que deux catégories; les petits enfants sont tous les fidèles, désignés, comme ici, par τέκνια dans ii, 1; iii, 7, 18; v, 21, et παιδία dans ii, 18. Cette appellation générale est ensuite divisée en deux groupes: celui des pères et celui des jeunes gens (avec *Belser, Calmes, Camerlynck, Charue, Brooke, Loisy, Büchsel*). Cette exégèse cependant présente une difficulté: le nom de pères serait donné à une catégorie qui vient d'être rangée parmi les petits enfants. On peut se demander si les jeunes gens ne seraient pas les mêmes enfants; on retrouverait ici le procédé littéraire de i, 8-10; ii, 3-5; 9-11. Jean nommerait les enfants, puis comme antithèse aux enfants, les pères; enfin sous le titre de jeunes gens il reviendrait aux enfants. On a toujours deux catégories, mais si dans cette hypothèse on s'explique mieux la mention des pères après les enfants, par contre on est obligé de prendre les mots τέκνια, παιδία, dans un sens restreint, différent de leur emploi habituel dans l'épître, ce qui est un gros inconvénient. À tout prendre, l'exégèse de τέκνια, παιδία, au sens général de tous les fidèles semble préférable. Tous sont les fils chéris de l'apôtre, pères, jeunes gens, quel que soit leur âge.

12) Jo. paraît donc s'adresser dans ce verset à toute la communauté. Comme dans ii, 1-2, il veut encourager les fidèles. S'il leur écrit, c'est qu'il connaît le bon état de leur vie chrétienne. Le pardon accordé à leurs péchés, leur connaissance du Verbe, leur victoire remportée sur Satan (ÿ. 13), sont autant de motifs qui le poussent à rompre le silence et doivent les fortifier; — dans les ÿ. 12 à 14, ὅτι ne peut avoir que le sens explicatif: « parce que ».

Les péchés sont remis et demeurent remis (ἀπέωνται, au parfait; sur le sens de ce verbe, cf. i, 9); traduction fautive de la *Vulg.*: remittuntur, au lieu de:

¹² Je vous écris, [mes] petits enfants, parce que vos péchés vous sont remis à cause de son nom. ¹³ Je vous écris, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous écris,

remissa sunt. Le nom en vertu duquel les péchés ont été pardonnés est celui de Jésus victime propitiatoire (ii, 2). On ne saurait dire si Jo. pense seulement à l'exomologèse (i, 9) ou en même temps au baptême donné ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (Act. ii, 38; x, 48; etc.). Il ne précise pas et dit seulement que le pardon des péchés vient de Jésus. Comme souvent dans la Bible le nom est mentionné à la place de la personne (cf. III Jo. 7). Pour dire: « espérer en Dieu », on dit: « espérer en son nom » (Is. xlii, 4, dans LXX; Mt. xi, 21); plus loin on a: « croire au nom de Jésus », pour « croire en Jésus » (ii, 23, cf. v, 13). Chez les Sémites le nom n'est pas une simple appellation, mais il est quelque chose de la personne, son substitut; de là vient son importance.

Les petits enfants, purifiés de leurs péchés, marchent donc dans la lumière; ils sont en communion avec Dieu et avec Jo. (i, 6-9).

13) Les pères sont les fidèles adultes ou plus âgés qui ont déjà pratiqué la vie chrétienne un certain temps. Ils connaissent depuis leur conversion (ἐγνώκατε, action passée dont l'effet demeure) celui qui est dès le commencement, τὸν ἀπ' ἀρχῆς, c'est-à-dire le Verbe qui s'est manifesté en Jésus. Comme dans le prologue évangélique, c'est l'idée de l'antériorité du Verbe qui est exprimée (de même ÿ. 14, *infra*); cette antériorité est tellement spéciale au Verbe que Jo. le désigne par elle (cf. *supra*, i, 1). La connaissance des pères est celle qui est accompagnée de la pratique des commandements et d'ἀγάπη dans l'amour de Dieu (ÿ. 3, 5); autrement elle ne serait pas louée. Les pères demeurent donc en Dieu.

Quant aux jeunes gens, Jo. signale leur victoire sur le Malin. L'appellation « pères, jeunes gens » paraît bien avoir un sens réel en même temps que métaphorique; elle désigne sans doute une double différence au point de vue de l'âge et de la connaissance religieuse et mystique. La lutte est le propre des jeunes, comme la connaissance est le propre des adultes et des vieillards. Les jeunes gens ont bien aussi la connaissance, Jo. dira au ÿ. 14 que la parole de Dieu est en eux; mais ils sont considérés comme moins avancés en cela que les pères. Dans l'épître Jo. appelle Satan le Malin, ὁ πονηρός (cf. ÿ. 14; iii, 12; v, 18); on trouve le même usage de πονηρός dans II Thes. iii, 3, peut-être dans Jo. xvii, 15; Mt. vi, 13. La victoire sur le démon peut désigner la victoire dans les tentations provoquées par lui (*Belser, Camerlynck*), dans les luttes, les persécutions que les jeunes ont eu à soutenir pour arriver à la foi et que Satan a suscitées (*Calmes*). Les pères ont pu recevoir le message dans un temps meilleur. Il est possible aussi que Jo. appelle victoire sur le Malin l'entrée dans l'Église avec les combats de toutes sortes que la conversion implique. Saint Augustin entendait les trois appellations « petits enfants, pères, jeunes gens », au sens métaphorique et les appliquait à tous les fidèles: « Filii sunt, patres sunt-juvenes sunt; filii quia nascuntur; patres quia principium cognoscunt; juvenes quare? Quia vicisti malignum » (*In I Jo., Tract. ii, 6*).

ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν. ¹⁴ Ἐγραψα ὑμῖν, παιδιά, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. Ἐγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Ἐγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστέ καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν. ¹⁵ Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἂν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ. ¹⁶ ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία

14. TWSVM : ο λόγος του θεου. — H : ο λόγος [του θεου].

14) Dans les ῥ. 12-13 γράφω se rapporte à la présente épître; sur ce point les commentateurs sont généralement d'accord. Mais pourquoi au ῥ. 14 Jo. écrit-il Ἐγραψα? A la place de l'aor., selon de A B N etc. quelques manuscrits, outre autres K, ont γράφω, lu par la *Vulg.*, type de leçon facile. Les commentateurs catholiques pensent généralement que si Jo. s'exprime au passé c'est pour faire allusion au IV^e évangile (*Belscr, Camerlynck, Vrede*); c'est aussi l'opinion de Loisy. Il est également aléatoire d'admettre une référence à II Jo. (*Wendt, ZntW.*, 1922, p. 140 ss.), aux instructions qui précèdent le présent verset (*Brooke*), ou à un écrit perdu. L'explication qui me semble la meilleure est de considérer Ἐγραψα comme se rapportant à l'épître au même titre que γράφω (avec *Calmes*). Bächtzel entend seulement de la monition sur l'amour du monde les deux formes verbales, ce qui est trop restreindre leur objet. La répétition γράφω, Ἐγραψα est tout à fait dans le goût et le style de Jo. L'aoriste est épistolaire; l'auteur se place par la pensée au moment où les destinataires liront son écrit.

La connaissance du Père est nommée ici à la place de la remise des péchés (ῥ. 12); l'une et l'autre sont pour tout le monde. Cette connaissance est celle qui garde les commandements et qui est la marque véritable de l'union avec Dieu (ῥ. 3-6). Les petits enfants sont donc bien dans la bonne voie. Comme au ῥ. 13, chaque catégorie a sa spécialité. Jean s'adresse aux pères dans les mêmes termes que précédemment; s'il se répète c'est sans doute pour mettre en relief la supériorité de la connaissance du Verbe sur toute autre science. Par le Verbe on connaît le Père (II, 22-23; Jo. I, 18; XIV, 9); du Verbe nous recevons la lumière et la vie (I, 2, 3). La *Vulg. Clém.* omet cette répétition. Quant aux jeunes gens, Jo. reprend la pensée déjà exprimée à leur sujet, mais en la développant. Ils sont forts; il faut l'être, en effet, dans les luttes contre le Malin, et la victoire qu'ils ont remportée sur lui prouve leur vigueur. Ce qui les a rendus forts, c'est la parole de Dieu qui demeure en eux. Cette parole est la vérité qui éclaire; elle éveille bien ici l'idée d'une action divine efficace (cf. I, 10). Nous lisons les mots τοῦ Θεοῦ avec A C K L P contrairement à B qui les omet.

15) Jo. s'adresse de nouveau à tous les fidèles et les exhorte d'une manière instante à ne pas aimer le monde. Au second plan apparaissent les hérétiques; leurs mauvais exemples, leurs maximes laxistes (I, 6, 8; II, 4, 9) constituaient un danger. Qu'on prenne bien garde à ne pas se laisser entraîner! Le monde, ὁ κόσμος, n'est pas l'humanité dont le Christ est

jeunes gens, parce que vous avez vaincu le Malin. ¹⁴ Je vous ai écrit, petits enfants, parce que vous avez connu le Père. Je vous ai écrit, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts et que la parole de Dieu demeure en vous et que vous avez vaincu le Malin.

¹⁵ N'aimez pas le monde ni ce qui [est] dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, ¹⁶ parce que

l'homme (II, 2; IV, 14; Jo. III, 17; IV, 42; XI, 47) et que le Père a tant aimé (Jo. III, 16); mais ce qui dans cette même humanité et dans les choses de la terre détourne de Dieu et de son service, ce qui constitue, par la conception de la vie, l'usage des plaisirs et des biens, un ordre de choses opposé à celui voulu de Dieu. Le monde ainsi entendu est le règne du péché, l'empire du mal. Le démon en est le prince : ὁ ἀρχὸν τοῦ κόσμου τούτου (Jo. XII, 31; cf. Mt. IV, 8, 9; I Cor. II, 6, 8). Ce sens préjoratif du mot « monde » inconnu des Grecs et des LXX, se retrouve dans les *Testaments des XII Patriarches* (*Issacar*, IV, 6) et peut y être un emprunt. Il est fréquent dans le N. T. d'où il a passé dans la littérature chrétienne et vraisemblablement dans les écrits hermétiques. Un traité du *Poimandrès* appelle le monde : τὸ πλήρωμα τῆς κακίας (VI, 4; cf. XIII, 1). Chez les Juifs l'expression « les nations du monde » désignait les païens, par opposition aux Israélites; c'est le cas dans Le. XII, 30. Les païens étaient considérés comme des pécheurs. L'acception fâcheuse du mot « monde » vient peut-être de là.

Les choses qui sont dans le monde, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, sont toutes les choses qui participent à la malice du monde ainsi entendu, notamment les concupiscentes mauvaises que Jo. va nommer au ῥ. 16. L'amour du monde et des choses du monde est un attachement qui est la conséquence d'un choix (ἀγαπᾷ, cf. ῥ. 10.); le mal n'est pas seulement dans la sensibilité, il est aussi dans l'intelligence qui préfère le désordre à Dieu. L'amour du monde est, en effet, incompatible avec l'amour du Père. — πατὸς génitif objectif : l'amour à l'égard du Père.

Le mot de Père a quelque chose de plus persuasif et de plus touchant ici que celui de Dieu : l'amour du monde ne peut pas être dans le cœur d'un enfant de Dieu qui connaît et aime son Père. L'opposition entre Dieu et le monde falsifie partie de la catéchèse apostolique (I Cor. II, 12; III, 19; Jac. IV, 4; cf. I Cor. VI, 15). Jésus avait déjà dit : « Nul ne peut servir deux maîtres », notamment Dieu et l'argent (Mt. VI, 24; Le. XVI, 13); et il n'avait pu vouloir prier pour le monde (Jo. XVII, 9).

(16) Le monde ne vient pas du Père, mais de la nature corrompue par le péché. L'énumération tripartite n'épuise pas tout ce qui est dans le monde; elle indique les principales causes du désordre moral, en fournit une illustration. La création, œuvre de Dieu, est bonne; le mal vient des passions. — ἐπιθυμία dans le N. T. est presque toujours employé au sens péjoratif de désir coupable, de convoitise; trois exceptions : Le. XXII, 15; I Thes. II, 17; Phil.

τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. ¹⁷ καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

17. TWSVM : αὐτου. — H : [αυτου].

1, 23. — La chair est la créature humaine pécheresse, le corps en tant qu'il pousse au péché. Cette acception morale de la chair, inconnue de l'A. T., est très fréquente dans les épîtres de saint Paul (cf. Rom. vi, 1, 25; viii, 1-9; Gal. v, 19-21...), on la retrouve dans I Pot. ii, 14; II Pot. ii, 10, 18 et ici. Dans les évangiles, même dans Jo., la chair signifie simplement l'homme, la nature humaine (cf. Mt. xvi, 17; xxiv, 22; Jo. i, 13; iii, 6; viii, 15), la faiblesse du corps (Mt. xxvi, 41; Mc. xiv, 38), jamais la nature pécheresse. Il est possible que l'acception péjorative qui fait partie de la doctrine de Paul vienne de certaines expressions grecques qui peuvent être anciennes. Au dire de Plutarque Épicure parlait du plaisir de la chair : τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκὸς (*Morale*, 1089^a) et à propos du même philosophe Diogène Laërce parle aussi du plaisir de la chair (x, 145). On retrouve chez Plutarque des expressions semblables, toujours à propos des épicuriens : ταῖς τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαις, ... ταῖς τοῦ σώματος ἡδοναῖς (*Morale*, 1096; cf. 1087). Les épistoliers du N. T. ont pu connaître un tel langage qui tendait bien, à leurs yeux, à faire de la chair le siège du péché; mais alors que chez les auteurs grecs il s'agit d'une simple constatation physiologique, chez eux il s'agit du péché, de l'hostilité à l'égard de Dieu. Quoi qu'il en soit de l'origine du sens péjoratif, le désir de la chair, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, est le désir qui réside dans la chair (génitif subjectif), l'appel du corps aux satisfactions grossières de la gourmandise et surtout de l'impudicité. Au désir de la chair Paul oppose celui de l'esprit (Gal. v, 16-17).

Les yeux, qui expriment si bien la convoitise (Eccl. ii, 10), l'éprouvent aussi; « comme le chérubim ils ne sont jamais rassasiés » (Prov. xxvii, 20). Jean désigne le désir coupable. L'idée peut-être générale ou particulière. Quelques auteurs pensent à l'avarice qui est plusieurs fois attribuée aux yeux dans l'A. T.; on aime à contempler les richesses (I Rois, xx, 6; Eccl. iv, 8; Eccl. xiv, 9). Ce sens s'accorde bien avec ἀλαζονία τοῦ βίου (*Belsar*, à la suite de nombreux anciens). Mais, dans le cas d'une acception particulière, il vint peut-être mieux rapprocher la seconde concupiscence de la première (avec *Loisy*, *Windisch*). Il s'agit alors de la convoitise sensuelle du regard, comme dans Mt. v, 27-29; cf. Job, xxxi, 1. L'idée de curiosité vaïao, par exemple celle des spectacles du cirque, de l'arène (*Camerlynck* après *s. Augustin*), les acceptions de jalousie, de mauvais œil (Mc. vii, 22; cf. R. B., 1924, p. 396-407), ne sont pas assez importantes pour être spécialement envisagées. Si on accepte un sens général, qui paraît plus probable, elles ne sont pas exclues.

ἀλαζονία, seulement ici et Jac. iv, 16 dans le N. T. — Alors que ζωὴ désigne la vie par opposition à la mort, βίος désigne la vie considérée dans sa durée, dans ses manières d'être; on dit : les plaisirs de la vie, ἡδοναὶ τοῦ βίου

tout ce qui [est] dans le monde : la convoitise de la chair, et la convoitise des yeux, et l'orgueil de la vie, n'est pas du Père, mais est du monde. ¹⁷ Et le monde passe ainsi que sa convoitise; celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

(Lc. viii, 14). βίος signifie aussi ce qui sert à entretenir la vie, d'où le sens de « richesse » (ii, 17; Mc. xii, 44; Lc. viii, 43; xv, 12, 30; xxi, 4). Si on garde cette dernière acception, la présomption ou l'orgueil de la richesse serait une confluence téméraire dans la fortune (Job, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1938, p. 479-481) ou l'arrogance du riche qui implique le mépris du pauvre (*Calves*). Mais il semble préférable d'entendre autrement. On est sans doute en présence d'un climax : la convoitise de la chair, instinct très matériel, ensuite la convoitise des yeux plus relevée, moins grossière dans l'ensemble, enfin l'orgueil de la vie avec des prétentions fausses à s'élever dans l'ordre social et spirituel.

Philon voit dans l'ἐπιθυμία l'origine des guerres et de la corruption humaine; il distingue trois spécifications : la convoitise des richesses, celle de la gloire et celle du plaisir, πόλεμοι πάντες ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ἐρρύσαν, ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων, ἢ δόξης, ἢ ἡδονῆς· περὶ γὰρ ταῦτα κηραίνε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος (*De decalogo*, 153; M. II, 205). On retrouve chez Lucien une énumération tripartite semblable : les richesses, la gloire, les plaisirs (πλοῦτον καὶ δόξαν καὶ ἡδονάς), ou : l'or, les plaisirs, la gloire (χρυσὸν, ἡδονάς, δόξαν, *Hermetim*, 7, 22). À part le chiffre trois qu'on retrouve dans les tentations particulières suggérées à N. S. par le démon (Mt. iv, 1-11; Lc. iv, 1-13), ces classifications ne coïncident pas avec celle de Jo. Cependant la gloire, le grand idéal des Grecs, a quelque chose de l'ἀλαζονία.

17) Aimer le monde et les choses qui lui appartiennent est une folie, car le monde passe, παράγεται; le présent indique sa fragilité actuelle. La convoitise lui est attribuée, car elle vient de lui. L'omission de αὐτοῦ dans A est une leçon fautive. On remarquera que le monde et son désir mauvais passent comme les ténèbres : ἡ σκοτία παράγεται (ii, 8). S'attacher au monde, c'est passer avec lui, aller à la perdition. Le caractère transitoire du monde est aussi enseigné par saint Paul; παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (I Cor. vii, 31). On est en présence d'une conception religieuse valable pour tout temps; cependant la perspective de la parousie, représentée comme prochaine au γ, suivant (ἐσχάτῃ ὥρᾳ ἐστίν), donne à cette fragilité du monde un caractère plus impressionnant et en quelque sorte tangible. De même dans saint Paul (Rom. xii, 11-12; I Cor. vii, 29-31).

Les textes mandéens, qui font tant de place à l'idée du salut, insistent aussi sur le caractère éphémère du monde : « N'aimez ni l'or, ni l'argent, ni les richesses de ce monde, car ce monde passe et sa richesse périt... Crayez en votre Seigneur, le grand roi de lumière, car le monde finit et passe » (*Ginza*, i, 95, p. 16; ii, 4, p. 62).

En opposition au monde et à sa concupiscence Je. nomme la volonté de Dieu. On trouve une idée analogue dans les *Testaments des XII Patriarches*; ceux-ci opposent à l'horreur qui vient du monde, ἀπὸ τῆς πλανῆς τοῦ κόσμου, la

¹⁸ Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἡκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγονόσιν· ὅθεν γινώσκωμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

18. VM ante ἀντίχριστος addunt ο. — THW omittunt. — S : [o].

recherche de la volonté de Dieu, μόνον ἐκδέχεται τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ (Issachar, iv, 3, 6). Jo. écrit Θεὸς plutôt que πατὴρ sans doute pour mettre en relief l'autorité du Créateur. Faire la volonté de Dieu, c'est user des choses selon le plan divin, réfréner les concupiscences, obéir aux commandements. Même enseignement dans Paul (Éph. vi, 6). Cette catéchèse est celle de Jésus (Mt. vii, 21; xii, 50; etc.); lui-même faisait la volonté de son Père (Jo. iv, 34; vi, 38; Mt. xxvi, 39 et parall.). — αἰών est l'âge futur qui ne finira pas, le עָוֶן des Rabbinis. — μένειν équivalait à ζῆν (Jo. vi, 51, 58; xii, 34).

Alors que le monde et sa convoitise passent, le fidèle qui fait la volonté de Dieu participe à son éternité. Il possède la communion (ii, 5-6); la mort ne lui peut donc rien.

La solidité permanente de celui qui accomplit la volonté de Dieu fait un vif contraste avec le caractère transitoire du monde. Saint Augustin dit très bien : « *Quid vis, utrum amare temporalia et transire cum tempore; an mundum non amare et in aeternum vivere cum Deo? Rerum temporalium fluvius trahit... Voluit te amor mundi? Tene Christum. Propter te factus est temporalis ut fias aeternus* » (In I Jo., Tract. ii, 19).

L'obligation de faire la volonté de Dieu était un enseignement du Judaïsme. Rabbi lehouda ben Thema disait : « *sois hardi comme un léopard, rapide comme un aigle, léger comme un cerf, et fort comme un lion, pour faire la volonté de ton Père qui est dans les cieux* » (Pirqé Abôth, v, 30). Belle pensée de Philon : τί δ' ἔπεται τῇ μὴ κατὰ βούλημα τὸ τοῦ Θεοῦ ζῶντι ἢ θάνατος ὁ ψυχῆς; (De post. Caini, 73; M. I, 239). Idée analogue dans les textes mandéens : « *Celui qui ne fait pas la volonté de son Maître (c'est-à-dire, de Dieu) est plus près de la mort que de la vie* » (Cinza, vii, p. 219; cité par Windisch).

SE GARDER DES FAUX DOCTEURS ANTICHRISTS (§ 18-28).

L'idée de la fin des temps rattache cette péricope à la précédente. Le monde passe, et même la dernière heure arrive, car les antichrists sont dans le monde (§. 18). Ces antichrists sont les hérétiques contre lesquels Jo. a argumenté sans les nommer et qu'il désigne enfin. Ils apparaissent comme de faux docteurs. Bien qu'ils aient quitté la communauté (§. 19), leurs erreurs demeurent redoutables et Jo. exhorte les fidèles à ne pas se laisser séduire (§. 20-26). Il constate ensuite que la foi de ses correspondants est de bonne qualité (§. 27) et il les encourage à persévérer (§. 28).

¹⁸ παιδία, cf. ii, 14. — Le mot ὥρα est synonyme de temps, et n'a pas toujours le sens restreint du mot « heure » en français; Plutarque, par exemple, écrit εἰς ὥραν ἔτους pour désigner la durée d'une année (Morale, 982^e).

¹⁸ Petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu dire que l'Antichrist vient, eh bien maintenant il y a de nombreux antichrists, par là nous connaissons que c'est la dernière heure.

La dernière heure désigne le dernier temps, la fin du monde. Dans le I^{er} évangile ἐσχάτη ἡμέρα est le temps de la résurrection des morts (vi, 39-40, 44, 54; xi, 24) et celui du jugement dernier (xii, 48). Les expressions : ἐπὶ ἐσχάτου τοῦ χρόνου (Jude, §. 18), ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Act. ii, 17; cf. II Tim. iii, 1; Jac. v, 3) ont un sens analogue à ἐσχάτη ὥρα.

Le terme d'Antichrist se trouve pour la première fois dans les épîtres johanniques (ici et §. 22; iv, 3; II Jo. 7), et n'est pas usité ailleurs dans le N. T.; il est ignoré des écrits Talmudiques, midrassiques et apocryphes que nous possédons (Strack-Bill. III, 637 ss.). Employé ici sans explication, comme un mot bien connu des fidèles, il devait être en usage dans les communautés destinataires de l'épître. On ne saurait dire s'il est antérieur ou postérieur à Paul qui paraît ne pas l'avoir connu (II Thes. ii), ni non plus s'il est d'origine juive ou d'origine chrétienne. La préposition ἀντί dans ἀντίχριστος a le sens de « en face, à l'encontre de », plutôt que « à la place de »; le rôle de l'adversaire eschatologique était, en effet, de se dresser à l'encontre de Dieu, du Christ et de son œuvre. Il faut prononcer en français « antichrist » et non « antéchrist ». Il ressort du texte de Jo., comme d'ailleurs de II Thes. ii, 5, que l'annonce de l'adversaire était un enseignement commun aux origines chrétiennes, dans certaines Églises. Les épîtres de Pierre qui parlent de la fin des temps n'en font pas mention (I Pet. iv, 7; II Pet. iii, 8-10). S^t B C omettent l'article devant ἀντίχριστος.

Les fidèles ont entendu dire que l'antichrist vient. Eh bien, il est déjà arrivé. Mais il n'y en a pas qu'un, il y en a plusieurs. Ces antichrists sont l'antichrist véritable et eschatologique, car leur présence dans le monde, au moment où Jo. écrit, est considérée comme le signe que les derniers temps sont arrivés : ὅθεν γινώσκωμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. La venue de l'adversaire était le signe précurseur de la parousie (II Thes. ii, 1-12). Jean spiritualise la notion d'antichrist. Il s'agit d'un esprit (iv, 1-3), d'une doctrine. Ceux qui partagent cet esprit ou cette doctrine sont les antichrists; en eux se réalise l'apostasie attendue pour les derniers temps (cf. II Thes. ii, 3).

Le §. 18 soulève deux difficultés, l'une relative à la perspective de la fin du monde, l'autre relative à l'antichrist. Il est parmi les textes difficiles du N. T. dans la question si délicate de la parousie. Le P. Allo l'interprète en faisant appel à l'Apocalypse et notamment au millénium, ce qui est expliquer *obscurum per obscurius* (L'Apocalypse, p. cxxii s.). Camerlynck, Bonsirven proposent d'entendre la dernière heure d'un dernier âge du monde, mais la présence des antichrists indique bien une perspective qui n'est pas éloignée. L'explication la plus simple n'est-elle pas de reconnaître que les apôtres, espérant fermement la parousie, la désiraient et l'escomptaient comme prochaine? Dans les hérétiques de son temps Jo. croit reconnaître les signes de l'adversaire eschatologique (avec Charue). Il donne une opinion sur la dernière heure, mais pas un enseignement. S'il argumente, c'est

¹⁹ ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενή-
κεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσιν πάντες ἐξ ἡμῶν. ²⁰ καὶ

19. HWM : ἦσαν 2^o post ἐξ ἡμῶν. — TSV : ante.

20. THWM : πάντες. — SV : πάντα.

simplement pour motiver une manière de voir qui demeure conjecturale. Plus loin (v. 28) on trouve la même perspective. Pas plus que saint Paul, Jo. ne savait quand aurait lieu la parousie, puisque le Maître n'avait rien révélé touchant l'époque de son avènement (Mt. xxiv, 36 et parall.; Act. 1, 7).

Les dires de Paul et de Jo. relativement à l'antichrist indiquent à son sujet la même ignorance. Dans II Thes. II, 1-12, l'adversaire apparaît sous les traits d'un individu; dans I Jo. il est un groupe d'hérétiques; dans l'Apocalypse il s'agit de puissances adverses politiques et religieuses. A la fin de sa vie, saint Paul a peut-être envisagé une collectivité hérétique à la place d'un individu (I Tim. iv, 1-3; cf. Jude, v. 17-18). Notre-Seigneur n'a pas parlé d'un adversaire eschatologique, mais de faux christs, de faux prophètes (Mt. xxiv, 23-24; Mc. xiii, 21-22; Lc. xvi, 23). L'idée de l'antichrist individuel et celle de l'antichrist collectif sont d'origine juive (Strack-Bill, III, 637-641). Le P. Bonsirven croit pouvoir dire que « la littérature juive ne connaît pas d'Antéchrist personnel » (*Le Judaïsme*, t. I, p. 465). Mais sans le nom, il s'agit bien d'un adversaire personnel dans *III Sibyllin* (63-74), et vraisemblablement aussi dans *IV Esdras* (v. 6), sans parler des textes sur *Nero redux* ou *redivivus* (*IV Sibyllins*, 119-121; 137-139; *V Sibyllins*, 1-51; 100-110; 215-245 etc.). Ces conceptions diverses sur l'adversaire collectif et l'adversaire individuel ont leur préparation dans l'A. T. (Ps. II; Ez. xxxviii-xxxix; Dan. vii-xii; Zac. xiv). Mais on ne trouve pas à ce sujet de conception ferme. Les apôtres Paul et Jean ont, comme les premiers disciples, adapté ou modifié les idées juives touchant l'adversaire, à la lumière des événements de leurs temps. Ils ne donnent pas un enseignement, mais des conjectures différentes. Cela ressort bien de la comparaison de I Jo. avec II Thes. — Le P. Allo (*L'Apocalypse*, p. cxv-cxv), le P. Buzy (S. D. B. t. I, col. 297 s; *Recherches de science religieuse*, 1934, p. 402-421), le P. Bonsirven dans son commentaire font une harmonisation forcée en interprétant II Thes. d'un adversaire collectif. C'est dans la même intention d'harmonisation que Belser, Camerlynck, Vrede considèrent les hérétiques antichrists de I Jo. comme distincts de l'antichrist personnel de la fin des temps, dont ils seraient les types et les précurseurs. Le P. Rignaux se range à cette exégèse (*L'Antéchrist*, 1932, p. 386). Cette manière de voir ne tient pas assez compte de la teneur du présent verset.

Le P. Rignaux s'appuie sur I Jo. II, 22; iv, 3; II Jo. 7, mais ces textes sont à interpréter à la lumière de I Jo. II, 18 qui ne parle pas de signes précurseurs de l'antichrist, mais de l'antichrist lui-même signe de la fin des temps (avec *Calmes*). Le tout est de ne pas voir un enseignement là où l'auteur inspiré ne donne qu'une opinion.

¹⁹ Ils sont sortis d'avec nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. Si, en effet, ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais [cela est arrivé] afin qu'ils fussent reconnus, parce que tous ne sont pas des nôtres. ²⁰ Et quant à vous, vous avez l'onction du

19) Les hérétiques sont sortis de la communauté. Ils y ont d'abord vécu, mais ils ne faisaient qu'extérieurement partie d'elle; ils n'avaient pas sa foi, son esprit; ils ne lui appartenaient pas par le dedans. Ils n'avaient pas compris, ou étaient hypocrites, du moins depuis longtemps. C'était des faux frères (Gal. II, 4). — et γὰρ : la preuve qu'ils n'étaient pas des fidèles véritables, c'est qu'ils ne sont pas demeurés avec la communauté. Est-ce à dire que les fidèles ne puissent pas déchoir et ne pas quitter l'Eglise? Il s'agit d'une preuve *ad hominem*, valable pour les circonstances. Les exhortations de l'épître montrent bien qu'une déchéance est possible, mais le cas n'est pas envisagé ici. — μεμενήκεισαν est un plus-que-parfait sans augment, forme assez répandue dans la *Koinè* (Abel, *Gram.*, p. 57). Les verbes ἐξῆλθον, μεμενήκεισαν semblent indiquer que les hérétiques sont partis d'eux-mêmes et n'ont pas été d'abord l'objet d'une excommunication. On sait que les synagogues prenaient des mesures d'expulsion contre certains de leurs membres (Jo. ix, 22; xii, 42; xvi, 2; cf. Schürer, *Gesch.*, II, p. 507 s.) et que cette discipline avait passé dans les communautés chrétiennes (I Cor. v, 2, 5). La vie était sans doute devenue difficile dans l'Eglise pour les faux docteurs antichrists et ils en étaient sortis.

Après ἀλλὰ il faut sous entendre τοῦτο γέγονεν ou ἐγένετο. — ἵνα indique un dessein providentiel; même tournure dans Jo. I, 31; ix, 3; xii, 18; xv, 25. — ὅτι explique φανερωθῶσιν, — οὐκ se rapporte à εἰσιν qui a pour sujet les hérétiques (*Calmes*, *Bonsirven*, *Charuc*, *Brooke*, *Loisy*, *Büchsel*). Tant que les hérétiques sont demeurés dans la communauté, on pouvait encore se méprendre et les confondre avec les fidèles. Il a été dans le dessein de Dieu que tous soient publiquement reconnus étrangers à l'Eglise. Plusieurs auteurs font rapporter οὐκ à πάντες qu'ils considèrent comme sujet de εἰσιν (*Camerlynck*, *Vrede*, *Windisch*). Le sens est alors : le dessein de Dieu a été de rendre manifeste qu'il y a dans la communauté des membres qui ne sont pas de vrais chrétiens. La pensée est à rapprocher de Rom. ix, 6 : οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ. S. Augustin entendait lui aussi de la sorte : *Multi qui non sunt ex nobis accipiunt sacramenta, accipiunt nobiscum baptismum... eucharistiam*. Cette exégèse est moins sûre grammaticalement et n'accorde moins bien avec le contexte. Nous lisons ἐξ ἡμῶν³ avant ἦσαν avec B C contre α A K L P qui lisent ces mots uprès, sans doute pour harmoniser avec ce qui précède.

20) L'apôtre veut, en effet, rassurer ses correspondants. — ὑμεῖς marque une opposition avec le verset précédent. Contrairement aux hérétiques les fidèles ont reçu l'onction et possèdent tous la véritable connaissance. — χρίσμα dans l'A. T. désigne l'onction que l'on faisait avec de l'huile (Ex. xxix, 7; xxx, 25; etc.); une seule fois χρίσμα est synonyme de χριστός (Da. ix 26). Les prêtres (Ex. xxix, 7; Lév. vi, 22), les rois (I Sam. ix, 16; x, 1; I Rois,

ὁμοῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες. ²¹ οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. ²² Τίς ἐστὶν ὁ ψεῦστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν

xix, 16) étaient oints, quelquefois aussi les prophètes (I Rois, xix, 16, 17; cf. Is. lxi, 1). La consécration par une onction se retrouve en Chaldée pour les prêtres et en Égypte pour les rois (Dunne, *Les livres de Samuël*, p. 79). Chez les Hébreux l'onction symbolisait et communiquait l'Esprit de Yahvé (I Sam. xvi, 13; Is. lxi, 1). Quand David est oint, l'Esprit de Dieu vient sur lui (Josèphe, *Ant. jud.* VI, viii, 4, 2). Dans le N. T. le mot χρίσμα est propre à Jo. (ici et §. 27 *infra*); il désigne le don de l'Esprit (cf. Act. ii, 38). L'apôtre fait allusion à un rite sacramentel. On pourrait penser à la confirmation, mais celle-ci aux origines ne comportait peut-être que l'imposition des mains (Act. viii, 14-17; xix, 4-6); il s'agit plutôt du baptême auquel on avait déjà dû joindre des onctions. (Sur l'usage des onctions baptismales dans les anciennes liturgies, cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, chap. ix, *L'initiation chrétienne*). D'ailleurs la confirmation était habituellement donnée tout de suite après le baptême, comme son complément, de sorte que Jo. peut désigner tout l'ensemble du rite. Il peut y avoir un rappel de mots entre χρίμα et ἀντίχριστοι (§. 18); les fidèles ont l'onction, tandis que les hérétiques sont adversaires de l'Oint.

C'est du Saint (ἀπὸ τοῦ ἁγίου) que les fidèles ont reçu le don de l'Esprit; le ministre du rite n'est qu'un intermédiaire. Mais le Saint est-il le Père ou le Christ? Le don de l'Esprit est attribué tantôt au Père (Jo. xiv, 16, 17), tantôt au Fils (Jo. xv, 26; xvi, 7); et si le Fils est appelé ἅγιος (Jo. vi, 69; Apoc. iii, 7), le Père l'est aussi (Jo. xvii, 11; Apoc. iv, 8; vi, 10), selon un usage de l'A. T. : ἅγιος τοῦ Ἰσραὴλ (Ps. lxx, 22; Is. i, 4; v, 19; etc.), ou simplement : ἅγιος (Habacuc, iii, 3; Baruch, iv, 22; Tobie, xii, 12; cf. I Pet. i, 15). La littérature rabbinique appelle souvent Dieu « le Saint » (Bonsirven, *Le Judaïsme*, t. I, p. 141). Plusieurs auteurs hésitent entre le Père et le Fils (Brooke, Windisch); comme il est dit plus loin que c'est du Christ (ἀπ' αὐτοῦ) que provient l'onction (§. 27), il s'agit vraisemblablement de lui ici et non du Père (avec Belser, Camerlynck, Vrede, Loisy, contre Büchsel).

La conséquence du don de l'Esprit est la connaissance, οἴδατε (cf. §. 27). L'idée rappelle le discours du Seigneur après la cène dans Jo.; l'Esprit est Esprit de vérité, il enseigne (xiv, 17, 26; xv, 26; xvi, 13). Avec N B P *sah.* nous lisons πάντες; la leçon πάντα de A K C L, *vulg. syr.* paraît être une correction en vue d'une lecture plus facile. Les fidèles savent tous; c'est-à-dire, tous sont instruits, tous participent au don de l'Esprit. Contrairement aux hérétiques, ils ont une connaissance qui leur permet de distinguer l'erreur de la vérité.

²¹ Jo. continue d'encourager. L'hor. ἔγραψα est épistolaire; il ne fait pas allusion à un autre écrit (cf. §. 14), mais à la présente lettre, surtout aux §. 18, 19 qui précèdent. La phrase est un peu embrouillée; le sens est : « Je vous ai écrit non parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce vous la

Saint et tous vous savez. ²¹ Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez et que tout [ce qui est] mensonge n'est pas de la vérité. ²² Quel est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-ci est l'Antichrist

connaissez ». Le troisième ἔτι ne paraît pas être un second motif parallèle à ἀλλ' ἔτι οἴδατε, mais plutôt en dépendre : les fidèles savent la vérité et que tout mensonge n'a aucune part avec la vérité. Le mensonge par excellence est la doctrine des antichrists (§. 22), et la vérité est la foi chrétienne. Si les fidèles avaient quelque attache avec l'erreur, Jo. ne leur écrirait pas, il serait séparé d'eux, comme il l'est des hérétiques; mais il leur écrit parce qu'il est en communion avec eux (cf. i, 3). Bien que ses correspondants n'aient pas besoin qu'on les enseigne, puisqu'ils possèdent l'onction et la vérité, Jo. les instruit quand même (§. 27), mais avec des paroles aimables qui aident à faire accepter les avis (Jude, 5).

²² ὁ ψεῦστης rappelle ψεῦδος du §. 21. — En grec, après un verbe négatif, comme ἀρνεῖσθαι, la préposition complètement prend la négation (Anki, *Gram.* p. 334; cf. Le. xx, 27; xxi, 34). Après avoir parlé des hérétiques au pluriel, Jo. parle d'eux au singulier : ὁ ψεῦστης, ὁ ἀρνούμενος, ὁ ἀντίχριστος, par manière de style; de même au §. 23 ὁ δολογῶν opposé à ὁ ἀρνούμενος désigne les fidèles nommés ensuite au pluriel (§. 24, 26-28). L'hérétique est appelé menteur; peut-être est-il considéré comme de mauvaise foi : la vérité lui a été suffisamment manifestée et il n'en a point voulu. Il se peut aussi que Jo. le qualifie de la sorte parce que l'erreur professée est en elle-même un mensonge et n'a rien de commun avec la vérité.

Que signifie ne pas reconnaître le Christ en Jésus? On pourrait penser d'abord à une erreur juive : Jésus n'est pas le Messie attendu par Israël (Wurm, Belser, Büchsel; avec doute, Windisch). Aux origines chrétiennes la messianité de Jésus était l'objet non seulement de la controverse avec les Juifs, mais aussi de l'apologétique auprès des gentils; la mort sur la croix demeurait une pierre d'achoppement (I Cor. i, 18, 23). Mais quand Jo. emploie le mot « Christ », il ne l'entend pas au sens simplement juif de « Messie », mais au sens chrétien de « Messie Fils de Dieu » (i, 3); il ne sépare pas les notions de messianité et de filiation divine; toutes deux sont en relief dans son évangile qui a été écrit afin qu'on croie que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu : ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (xx, 31). Nier que Jésus est le Christ revient à nier l'incarnation; Jo. fait sans doute allusion à l'hérésie de Cérinthe (cf. iv, 2 et *Introd.* p. 121).

οὗτός, péjoratif, se rapporte à ὁ ἀρνούμενος qui suit. Est antichrist au sens du §. 18 celui qui nie le Père et le Fils. Plusieurs auteurs pensent que la négation du Père est la conséquence de la négation du Fils (Camerlynck, Bonsirven, Charue, Loisy, Büchsel); l'idée paraît expliquée au §. suivant où on voit la doctrine christologique conditionner les rapports avec le Père. Cette exégèse est tout à fait probable. La négation du Père ne paraît pas envisagée en elle-même, avant celle du Fils. Si les hérétiques niaient le Père en abaissant le Dieu de l'A. T., en faisant du créateur un démiurgo

υἱόν. ²³ πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ἐμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. ²⁴ ὁ μὲν οὖν ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐάν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἡκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε. ²⁵ καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγέλματο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. ²⁶ Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανούντων ὑμᾶς. ²⁷ καὶ ὑμεῖς τὸ

24. TSVM ante τῷ πατρὶ addunt ev. — W omittit. — H : [ev].

distinct du Dieu suprême, il semble que Jo. insisterait davantage sur une pareille erreur (cf. *Introd.* p. 121 s.). Les hérétiques nient le Fils en rejetant l'incarnation du Verbe et par là même ils se séparent du Père. Une telle attitude à l'égard de Dieu et de son Fils le Christ résout bien, aux yeux de l'apôtre, l'iniquité de l'adversaire eschatologique attendu par les fidèles.

23) L'horizon paraît s'élargir. La pensée devient générale : quiconque, quelles que soient les nuances de son hérésie, nie le Fils n'a pas le Père. Nier le Fils, c'est rejeter la divinité de Jésus. N'avoir pas le Père, c'est n'être pas en communion avec lui. Quand on ne croit pas au Fils, on n'est pas uni à lui, ni non plus au Père. La seconde partie du verset fait antithèse à la première. Le fidèle (ὁ ἐμολογῶν) est opposé à l'hérétique (ὁ ἀρνούμενος); la foi à l'incrédulité. — ἐμολογεῖν est dit aussi de la foi au Christ dans Jo. ix, 22; xi, 42, (de même dans Mt. x, 32; Lc. xii, 8, mais avec une construction différente); on retrouve ἐμολογεῖν employé avec ἀρνεῖσθαι dans Jo. i, 20. Confesser le Christ, c'est avoir en lui la vraie foi, posséder de lui une connaissance spéculative véritable qui s'achève dans la pratique des commandements et de l'amour (ii, 3-6). Celui qui confesse le Fils de la sorte est en communion avec lui et par suite avec le Père.

La théologie de ce verset est tout à fait johannique. Personne ne vient au Père si ce n'est par le Fils (Jo. xiv, 6); le Fils révèle le Père (Jo. i, 18; xiv, 7); croire au Fils, c'est croire au Père (Jo. xii, 44); connaître le Fils, c'est connaître le Père (Jo. viii, 19). À l'inverse on n'honore pas le Père, si on n'honore pas le Fils et la haine à l'égard du Fils est aussi une haine à l'égard du Père (Jo. v, 23; xv, 23). Le Père et le Fils sont solidaires, car ils sont un (Jo. x, 30). C'est donc par le Fils que nous avons la vraie connaissance du Père. C'est aussi par lui que nous sommes faits enfants du Père (i, 1-2; iv, 9). Il est le Verbe source de lumière et de vie. Voilà pourquoi quand on nie le Fils on n'a pas le Père et quand on confesse le Fils on a le Père.

24) ὁ μὲν est un nominatif absolu; au début du verset la place est emphatique et marque une opposition avec les hérétiques. K L ajoutent οὖν après le pronom. — ἀπ' ἀρχῆς désigne le début de la vie chrétienne, comme dans ii, 7; iii, 11. — Ce que les fidèles ont entendu dès le commencement de leur instruction, c'est la vraie doctrine de la foi, notamment en ce qui concerne le Christ. Cette doctrine traditionnelle doit demeurer en eux, à l'encontre des nouveautés erronées. Dans la seconde partie du verset (ἐάν κτλ.) Jo.

qui nie le Père et le Fils. ²³ Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père; celui qui confesse le Fils a aussi le Père. ²⁴ Quant à vous, que demeure en vous ce que vous avez entendu dès le commencement. Si en vous demeure ce que vous avez entendu dès le commencement, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans le Père. ²⁵ Et telle est la promesse qu'il nous a faite lui-même : la vie éternelle. ²⁶ Je vous ai écrit cela touchant ceux qui vous attirent à l'erreur. ²⁷ Et quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui

reprend le début de la phrase. Cette répétition est bien johannique; elle est une insistance. A B *vulg.* de WW. mettent ἀπ' ἀρχῆς ²³ en relief en le plaçant devant ἡκούσατε ²⁴, contrairement à s *vulg.* Clem. syr. qui le mettent après; cette dernière lecture est sans doute une harmonisation avec la première partie du verset. B *vulg.* omettent ἐν devant τῷ πατρὶ. La fidélité à l'enseignement traditionnel est la condition de la demeure dans le Fils et le Père, c'est-à-dire de la communion. Il y a plus qu'une équivalence entre demeurer dans l'enseignement et demeurer en Dieu, il y a un rapport de conséquence, car c'est par l'adhésion à l'enseignement qu'en outre on union avec Dieu.

25) La répétition ἐπαγγελία... ἐπηγγέλματο est tout à fait dans le goût sémitique. — Le pronom αὐτός désigne le Christ, Logos incarné, dont Jo. transmet le message (i, 1-3). — La locution ἐμῖν de B après ἐπηγγέλματο est latine; le Verbe a fait connaître son message aux apôtres et aux premiers disciples, non aux destinataires de l'épître (i, 5). Nous lisons donc ἡμῖν qui peut désigner ici Jo., ou bien Jo. conjointement à ceux qui ont vécu avec le Maître... — L'accusatif τὴν ζωὴν n'a été mis à la place du nominatif par attraction avec ἡ... ἐπηγγέλματο. La vie éternelle est la vie à venir dans le ciel, la phase de la gloire, mais elle ne diffère pas par sa nature de la vie divine possédée ici-bas dans l'union avec Dieu et appelée parfois elle aussi éternelle (iii, 15; Jo. iii, 36). Le présent verset est accolé au précédent sans lien logique explicite. L'idée est que la fidélité à l'enseignement reçu, laquelle implique la communion, donne l'assurance de posséder la vie bienheureuse à venir promise par Jésus. Cette vie, achèvement dans la gloire de l'union commencée sur la terre, est présentée comme l'objet du message, car sa connaissance implique plus ou moins toute la révélation faite par le Verbe incarné.

26) Jo. a écrit ces choses (ταῦτα), c'est-à-dire ce qui précède (j. 18-25), touchant les hérétiques antichrists. Le sens est : « Voilà ce que j'avais vous dire... ». Les hérétiques, quoique sortis de la communauté (j. 19), demeurèrent dangereux. Ils égarent, en ce sens qu'ils cherchent à égarer, à faire des recrues (iii, 7); mais ils ne paraissent pas avoir du succès, car Jo. conserve aux destinataires de l'épître toute sa confiance (j. 12-14; 20-21, 27). Cependant il croit devoir les mettre en garde.

27) Jo. reprend les idées des j. 20-21; il connaît la persévérance des siens dans la vraie foi. — ὁ μὲν, nominatif absolu comme au j. 24^a, et toujours en opposition avec les hérétiques, qui eux ne possèdent pas

χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς· ἀλλ' ὥς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. ²⁸ Καὶ νῦν, τέκνα, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυρῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

le don de l'Esprit. — χρῖσμα, cf. §. 20. — ἀπ' αὐτοῦ correspond à ἀπὸ τοῦ ἁγίου du §. 20 et désigne le Christ, l'Oint par excellence qui donne l'onction. Plus loin les pronoms αὐτοῦ, αὐτῷ, se rapportent certainement au Christ et il n'y a pas de raison pour admettre un changement de sujet. Cette manière obscure d'écrire fait partie du style.

L'Esprit que les fidèles ont reçu demeure en eux; μένει au présent avec l'idée de durée. Le don n'est pas transitoire, à condition qu'on sache ne pas le perdre. Dans la *Vulg.* il faudrait *manet* au lieu de *maneat*. Puisque l'Esprit demeure dans les fidèles, eux-ci n'ont pas besoin que quelqu'un autre les instruisse. Selon un usage fréquent dans la *Koinè*, ἵνα n'est pas final, mais introduit la proposition subordonnée; même expression οὐ χρεῖαν ἔχειν ἵνα dans Jo. II, 25; XVI, 30; ou on la trouve pas ailleurs dans la Bible, sauf dans Tobie, V, 7 (manuscrit N), où elle est écrite sans la négation. On peut donc la considérer comme johannique. L'idée semble être générale : les fidèles savent à quoi s'en tenir; Jo. n'a pas à les enseigner, et eux-mêmes discernent l'erreur des hérétiques dont ils n'ont rien à recevoir.

La seconde partie du verset consiste en une longue phrase un peu lourde et compliquée. L'omission de ὥς dans B fait de ἀλλὰ... ψεῦδος et de καὶ καθὼς... ἐν αὐτῷ deux phrases indépendantes. La première reprendrait sous forme d'explication positive ce qui vient d'être dit sous forme négative, tournure de style bien johannique. Mais ὥς est tout à fait soutenu par les manuscrits et les versions, et on s'explique bien son omission pour rendre le texte plus coulant. Nous conservons donc ὥς. Les deux propositions, ἀλλ' ὥς... πάντων et καὶ καθὼς... ὑμᾶς se rapportent à μένετε ἐν αὐτῷ. — ἀλλὰ oppose ce qui suit à οὐ χρεῖαν ἔχετε κτλ. On peut se demander si μένετε est un impératif (*Windisch*) ou un indicatif (*Vrede, Brooke, Loisy*). L'indicatif semble plus probable; en effet, au §. 28 Jo. exhorte : καὶ νῦν... μένετε ἐν αὐτῷ. Il semble donc que Jo. constate d'abord un état et encourage ensuite à y demeurer. Une simple répétition serait moins satisfaisante. La demeure dans le Christ (ἐν αὐτῷ, comme au §. 28), est la conséquence de l'enseignement donné par l'onction d'une manière toujours présente et actuelle (διδάσκει). Cet enseignement concerne toutes choses, où il faut entendre surtout la divinité de Jésus (§. 22). Dans une petite phrase incidente, à parallélisme synonymique, Jo. insiste sur le témoignage véridique de l'onction, par opposition à l'erreur des hérétiques. Puis il revient à l'enseignement de l'onction, mais le considère dans le passé (ἐδίδαξεν); l'onction qui instruit présentement les fidèles, les a instruits aussi dans le passé, c'est-à-dire depuis leur conversion, ἀπ' ἀρχῆς (§. 24). En d'autres termes, les fidèles demeurent dans le Christ parce que l'Esprit les a toujours instruits et qu'ils l'ont toujours écouté.

demeure en vous et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruisse; mais selon que son onction vous instruit en toutes choses, et elle est véridique et elle n'est pas mensonge, et selon qu'elle vous a instruits, vous demeurez en lui. ²⁸ Et maintenant, [mes] petits enfants, demeurez en lui afin que, lorsqu'il se manifestera, nous ayons assurance et ne soyons pas confondus par lui lors de sa parousie.

La pensée de Jo. sur le rôle de l'Esprit dans l'instruction de la communauté est bien celle du catholicisme (contre *Büchsel*). Il ne s'agit pas d'une inspiration qui suffit et supplée à tout, mais d'un enseignement intérieur de l'Esprit qui fait adhérer à la catéchèse traditionnelle (§. 24), un message que Jo. transmet, comme les autres apôtres, après l'avoir reçu du Verbe (I, 1-3, 5). La doctrine exprimée dans l'épître sur l'Esprit maître de vérité est celle du IV^e évangile (§. 20); or cet évangile si spirituel est aussi celui qui contient un des textes les plus forts sur la primauté de Pierre (XXI, 15-17), comme l'a bien montré le P. Lagrange dans son commentaire (p. CLXXXIV-CLXXXV, 528 ss.).

S. Augustin remarque : « *Sonus verborum nostrorum, aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possunt per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster.* » Et il conclut : « *Adco, fratres, vultis nosse? Numquid non sermonem istum omnes audistis? Quam multi hinc indocti exiuri sunt?* » (*In I Jo. Tract.* III, 13).

²⁸) Arrivé au terme de son développement, Jo. nomme de nouveau ses petits enfants; on dirait qu'il prend un ton plus affectueux pour le rendre plus persuasif. L'exhortation est pressante. Les mots « et maintenant » peuvent être une conclusion logique de ce qui précède, ou un rappel des circonstances de temps qui rendent les paroles plus urgentes. Dans ce dernier cas, Jo. ferait allusion à la parousie qui va être nommée. Demeurer dans le Christ, tel est le mot d'ordre. Les disciples savent les conditions de cette union mystique (§. 24). Le motif invoqué pour faire observer le mot d'ordre et engager les fidèles à persévérer est qu'il faut être prêt pour la parousie. — La proposition conditionnelle exprimée par ἐὰν équivalant à une proposition temporelle, selon un usage que l'on rencontre dans les LXX (Tobie, IV, 3; Amos, VII, 2; cf. ABEL, *Gram.* p. 296); ainsi a bien compris la *Vulg.* : *cum apparuerit*. — φανερωθῇ, dit précédemment à l'aor. de l'incarnation (I, 2; cf. III, 5), désigne ici le second avènement comme dans Col. III, 4; I Pétr. V, 4; — Jo. parle de nouveau en son nom et en celui des fidèles (cf. I, 6). — παρρησία qui signifie chez les classiques et dans plusieurs textes du N. T. (Mc. VIII, 32; Act. II, 29; IV, 29; etc.) « liberté, franchise », surtout dans les paroles, prend au sens dérivé l'acception de « confiance, assurance » (Éph. III, 12), c'est le cas ici et plus loin III, 21; IV, 17; V, 14. Le beau texte de la Sagusse exprime une pensée analogue : τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος (V, 1). — Le verbe αἰσχυρῶμεν, « enlaidir, déshonorer »,

²⁹ Ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσχετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιο-

29. TWSVM ante παρ addunt καὶ. — H omittit.

signifie souvent au passif « avoir honte », d'où l'acception « être confondu ». En ce sens il est opposé à *παρησία* comme ici, dans Prov. xii, 5; Phil. i, 20. Quand on demeure dans le Christ, on a une heureuse assurance, on ne craint pas d'être confondu par lui quand il apparaîtra. Conception confiante et filiale du jugement. C'est le Christ qui sera juge (ἀπ' αὐτοῦ, cf. Jo. v, 27); il dira la sentence, car le jugement est déjà fait (Jo. iii, 18), selon que l'on possède ou que l'on ne possède pas la communion. — *παρουσία*, cf. *Com. de Jac.*, p. 120. Le développement, qui débute par la pensée de la dernière heure (v. 18), s'achève sur celle de la parousie, il y a une *inclusio* dans les idées.

DEUXIÈME PARTIE : LA FILIATION DIVINE (II, 29 — V, 13).

Jo. a entretenu ses correspondants de la communion avec Dieu et de ses conditions (i, 5 — ii, 28). Ici, dans la seconde partie de l'épître, il continue d'envisager l'union avec Dieu, mais il la considère sous l'aspect de la filiation; il pousse la pensée plus loin et les images de la naissance (ii, 29; iv, 7), de la semence (iii, 9), lui servent à exprimer la participation des fidèles à la vie de Dieu.

Jo. contemple l'idée de filiation et note divers points de vue, sans s'astreindre à un ordre logique ni sans craindre de reprendre, pour leur donner de nouveaux développements, les idées déjà exprimées dans la première partie touchant la charité et l'erreur christologique. Nous sommes enfants de Dieu et cette filiation est la preuve de l'amour du Père à notre égard (ii, 29 — iii, 2); les enfants de Dieu doivent être saints (iii, 3 — 10), pratiquer la charité fraternelle (v. 11-24), se garder de l'erreur (v. iv, 1-6). Jean revient encore au thème de la charité (v. 7 — 21) et achève son développement par des considérations sur la foi au Christ cause de notre filiation (v, 1-12).

LA FILIATION DIVINE ET L'AMOUR DU PÈRE (II, 29 — III, 2).

Celui qui pratique la justice est né de Dieu (ii, 29). Le fait de notre filiation, conséquence de notre naissance surnaturelle, montre quel amour le Père a pour nous (iii, 1); il n'aura son épanouissement total qu'à partir de la parousie (v. 2).

29) Le silence que garde Jo. sur le sujet de *δικαίος ἐστίν*, ou de *ἐξ αὐτοῦ*, rend la transition insensible entre les deux développements; le texte demeure obscur. Au v. 28 le Christ était le sujet des pronoms, la mention de « sa parousie » suffit à enlever toute hésitation à cet égard. Comme Jo. ne désigne nommément personne autre, on pourrait croire qu'il fait encore du Christ le

²⁹ Puisque vous savez qu'il est juste, vous connaissez aussi que

sujet du *δικαίος ἐστίν*. Mais dans l'expression *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* le pronom *αὐτοῦ* désigne selon toute vraisemblance Dieu le Père, car Jo. dit toujours « naître de Dieu » et jamais « naître du Christ » (iii, 9; iv, 7; v, 1, 4, 18; Jo. i, 13). On est enfant de Dieu et non pas enfant du Christ (*τέκνα θεῶν*, iii, 1). D'ailleurs au verset suivant, quand Jo. considère la grandeur de notre filiation, il nomme le Père. Nous entendons donc *ἐξ αὐτοῦ* de Dieu. D'autre part il serait étrange d'interpréter *ἐξ αὐτοῦ* de Dieu et *δικαίος ἐστίν* du Christ. Un changement de sujets est plus admissible entre deux phrases qui se succèdent (v. 28 et 29) que dans le cours de la même phrase. Nous entendons donc encore *δικαίος* de Dieu (avec *Camerlynck, Vrede, Loisy, Büchsel*. — *Brooke* hérite en faveur du Christ, *Windisch* en faveur de Dieu). Jean passe sans transition du Fils au Père, soit à cause de leur identité de nature, soit qu'il ne se soucie pas de mettre une clarté logique dans les idées qu'il contemple.

L'idée de justice sert de lien entre le présent verset et la péricope précédente. Ce sont ceux qui pratiquent la justice qui seront en assurance au jour de la parousie, ce sont ceux-là aussi qui sont nés de Dieu.

La condition *ἐάν* exprime non un doute touchant la connaissance que les fidèles pourraient avoir de Dieu, mais une corrélation entre *εἰδῆτε* et *γινώσχετε* : « Si vous savez... vous connaissez », c'est-à-dire : « Puisque vous savez..., vous connaissez » (*Abel, Gram.*, p. 287). — *δικαίος* correspond à l'hébreu *צַדִּיק* et est ici synonyme de *ἅγιος* (cf. : *πάτερ ἅγιε, πάτερ δικαίε*, Jo. xvii, 11, 25); Dieu est la justice, la sainteté. — *γινώσχετε* est vraisemblablement un indicatif, contrairement à *Vulg.* qui traduit par un impératif. Jean n'a pas à apprendre aux fidèles la naissance surnaturelle de ceux qui pratiquent la justice, il marque un rapport entre la justice de Dieu et celle de ses enfants. — *δικαιοσύνη* a la même acception de sainteté que *δικαίος*, elle équivaut à *צַדִּיקָה* (cf. Job, xxvii, 6; Mt. v, 10, 20; Rom. vi, 13; etc.). En vertu du principe que Dieu est juste, les fidèles connaissent que quiconque (*πᾶς*) pratique la justice, c'est-à-dire réalise dans sa vie la loi morale, est né de Dieu; ce qui revient à dire : parce que Dieu est juste, ce sont ceux qui pratiquent la justice qui sont nés de lui. Le critère de la filiation divine est la ressemblance avec Dieu. Dans le Sermon sur la Montagne, Jésus nous demande d'être parfaits comme le Père céleste (Mt. v, 44-48). Il s'agit d'imiter Dieu. Jean donne la raison transmittante de cette recommandation : quand on est né de Dieu on participe à sa nature, on doit donc lui ressembler. La sainteté signe des enfants de Dieu s'oppose au laxisme des hérétiques. B K L emettent καὶ devant *πᾶς*; on peut hésiter sur cette leçon.

L'image de la naissance appliquée au don de la vie divine revient plusieurs fois dans l Jo. (iii, 9; iv, 7; v, 1, 4, 18); elle rappelle l'entretien de N. S. avec Nicodème (Jo. iii, 3-8). Jean ne dit pas dans l'épître quand a lieu cette naissance, mais étant donnée la parenté de l'épître avec le IV^e évangile, il est tout indiqué de voir ici une allusion au baptême : les fidèles naissent à la vie surnaturelle quand ils reçoivent l'onction (ii, 20). L'image de la naissance n'est pas propre à Jo., on la retrouve antérieurement aux écrits jo-

σύνῃ ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. III, 1¹ Ἰδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθώμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. 2¹ Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὕτω ἐφανερώθη τὸ ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα

hanniques dans 1^{er} Pot. 1, 3; Jac. 1, 18. Elle faisait partie de la catéchèse, mais n'était pas seulement appliquée au baptême; dans Jac., elle est employée à propos de la révélation chrétienne: Dieu nous a engendrés par la parole de vérité (1, 18). Paul dit d'une manière analogue qu'il a engendré (ἐγέννησα) les Corinthiens au Christ par l'évangile (1 Cor. iv, 15). Sur l'origine de l'idée néo-testamentaire de naissance nouvelle, cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 83-86; *L'hermétisme*, R. B., 1926, p. 252-262; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, R. B., 1929, p. 63-81; 201-214.

Platon, se référant à Deut. xiv, 1, dit que ce sont ceux qui font le bien qui sont appelés enfants de Dieu: οἱ τὸ ἀρεστὸν τῇ φύσει δοῦντες καὶ τὸ καλὸν νοῦς εἶναι τοῦ θεοῦ (*De spec. leg.* 1, 318; M. II, 260, cité par Windisch); cependant l'homme n'est pas digne de ce titre glorieux, il est l'enfant de l'image de Dieu, le logos très saint: καὶ γὰρ εἰ μήπω ἴκνωτο θεοῦ παῖδες νομῆσθαι γεγόμεναι, ἀλλὰ τοὶ τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱεροτάτου (*De conf. ling.*, 157; M. I, 427). Le philosophe n'est-il vu que cette indignité de l'homme ne fait que rendre plus grand l'amour de Dieu?

III, 1) Jo. est saisi par la pensée de cet amour. — ποταπός est une forme hellénistique pour ποδῆπός; on la retrouve chez Le. 1, 29; en grec puriste, d'après Phrygiens, il faudrait ποῖος (LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, p. cxxv); avec ἴδετε l'expression marque l'admiration, comme dans Mc. xvi, 1: ἴδε ποταποὶ λίθοι. — Le parfait δέδωκεν est plus expressif que l'aoriste: le Père a témoigné son amour dans le passé, au moment de la naissance à la vie surnaturelle, et son amour demeure dans le présent. La façon ὅτι de B au lieu de ἡμῖν a sans doute été suggérée par ἴδετε, elle s'accorde mal avec les deux verbes qui suivent. La mention du Père convient bien ici avec τέκνα; mais alors que Jo. abuse ailleurs des pronoms (ii, 3-6; ii, 28), il dit ici: τέκνα θεοῦ, et non τέκνα αὐτοῦ qui serait dans le contexte une expression très claire; il s'agit d'une formule habituelle. — ἵνα équivalant à ὅτι comme dans i, 27; iv, 21.

Israël et les Israélites étaient les enfants de Dieu (LAGRANGE, *La paternité divine dans l'Ancien Testament*, R. B., 1908, p. 481-499; *Le Judaïsme*, p. 459-463). Aqiba avait coutume de dire: « Bénis soient les Israélites qui sont appelés enfants de Dieu. Un plus grand amour [qu'à Adam] leur a été montré, car ils sont appelés enfants de Dieu selon ce qui est écrit: vous êtes les enfants du Seigneur votre Dieu » (Deut. xiv, 1) (*Pirqé Aboth*, iii, 22). Aqiba admire l'amour de Dieu, mais le restreint à sa propre nation. Chez les Assyro-babyloniens on aimait donner aux divinités les noms de « père », de « mère », et à s'intituler leur fils (DUROU, *La religion assyro-babylonienne*, p. 196-202). C'était une métaphore qui vient peut-être d'un totémisme primitif. Dans le christianisme, il y a plus qu'une image: le nom d'enfant de Dieu a une signification mystique incomparable, car la filiation est une réalité.

quiconque pratique la justice est engendré de lui. III, 1¹ Voyez quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu; et nous le sommes. Voilà pourquoi le monde ne nous connaît pas, parce qu'il ne l'a pas connu. 2¹ Bien aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore

καὶ ἐστὶν fait un magnifique crescendo dans l'expression de la pensée: nous ne sommes pas seulement appelés enfants, comme si nous étions adoptés d'une manière extrinsèque, nous sommes des enfants véritables. Notre naissance nouvelle nous confère le nom et, d'une certaine façon, la nature d'enfants de Dieu. On lit équivalentement dans 1^{er} Pet. 1, 4: γένησθε θεῶν κοινωνοὶ φύσεως. Voilà comment et jusqu'où le Père nous a aimés. Jean veut communiquer l'admiration dont son âme est remplie.

διὰ τοῦτο se rapporte à ὅτι, comme dans Jo. v, 16, 18; xi, 39; c'est parce que le monde n'a pas connu Dieu qu'il ne connaît pas les enfants de Dieu. Le monde est entendu au sous-péjoratif de ii, 15-17; s'il n'a pas connu Dieu, c'est parce que, païen, il adore de fausses divinités et parce que, juif, il a rejeté le Christ qui révèle le Père (ii, 23). En butte à une ignorance qui s'accompagne de haine (iii, 13), les fidèles doivent être heureux, car ils sont les enfants du Père.

2) Jo. interpelle les fidèles, ἀγαπητοί, on dirait qu'il veut attirer leur attention. — νῦν au début de la phrase est emphatique. Nous sommes enfants de Dieu dès maintenant, malgré le caractère humble ou difficile de la vie présente. Cette dignité, que nous possédons réellement, est ignorée du monde et imparfaitement connue de nous, car elle n'a pas encore produit tous ses effets; ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. — οἶδαμεν concerne une connaissance de foi, une certitude dans l'espérance. — ἐὰν marque la corrélation entre φανερωθῇ et ἐσόμεθα, et équivalant à « quand, lorsque » (cf. ii, 20). Le sujet de φανερωθῇ est selon toute vraisemblance τὸ ἐσόμεθα sous-entendu, car ἐὰν φανερωθῇ correspond à οὕτω ἐφανερώθη τὸ ἐσόμεθα. Les pronoms αὐτῷ, αὐτόν, qui suivent se rapportent alors au Père. On demeure dans le thème de la filiation. Quelques auteurs indiquent le Christ comme sujet possible (Windisch) ou certain (Bonsirven) de φανερωθῇ, à cause de ii, 28 où ἐὰν φανερωθῇ est dit de lui. C'était déjà l'exégèse de saint Augustin. Les pronoms αὐτῷ, αὐτόν, devraient alors s'entendre du Christ glorieux. Mais n'est-ce pas rendre la phrase obscure? L'expression se comprend bien de Dieu, mais non du Christ déjà révélé. Dans le ciel les enfants de Dieu apparaîtront ce qu'ils sont. Leur participation à la vie divine aura alors son plein effet.

C'est parce que les fidèles verront Dieu tel qu'il est qu'ils lui seront semblables. La vue de Dieu peut être considérée comme cause de ressemblance. En fait la vision ne change pas la nature de l'union du fidèle avec Dieu, mais elle en change le mode. La vision implique une union consciente, donc plus parfaite, et comme c'est à ce moment que la filiation produit ses effets glorieux, on peut considérer la vision comme cause de ces effets. Mais la vision peut être envisagée comme condition. Dans la vie terrestre les hommes

αὐτὸν καθὼς ἐστίν. ³καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν. ⁴Ἦλθς ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ,

ne peuvent voir Dieu (iv, 12; Jo. i, 18; vi, 46; 1 Tim. vi, 16), c'est seulement dans le monde à venir que les justes le voient face à face, selon l'expression de saint Paul (1 Cor. xiii, 12). Dès lors, puisque la vue de Dieu est réservée à l'au delà (cf. Mt. v, 8), Jo. peut vouloir dire : la filiation n'aura son plein effet seulement dans le monde à venir, quand les fidèles verront Dieu. Il ajoute « tel qu'il est », sans doute pour bien distinguer cette vision véritable des apparitions de l'A. T. qui ne sont que des visions sensibles en images et non une vue de Dieu. La transcendence de Dieu le soustrait à tout regard de chair (cf. iv, 12).

L'idée de la ressemblance des élus avec Dieu se retrouve dans le midrasch *Pesiqtha Rabathi* (11, 46^b) : « En ce monde les Israélites sont attachés à Dieu, comme il est écrit : « vous êtes attachés à Iahvé votre Dieu » (Deut. iv, 4); mais dans l'avenir ils lui seront semblables. Comme Dieu est un feu dévorant, selon ce qui est écrit : « car Iahvé votre Dieu est un feu dévorant » (Deut. iv, 24), ainsi eux aussi seront un feu dévorant, selon ce qui est écrit : « la lumière d'Israël sera un feu dévorant et son saint une flamme » (Is. x, 17) (STRACK-BILL, III, 777). La pensée est meilleure que l'argumentation ! Le Rabbinisme a enseigné aussi la vision de Dieu par les justes (STRACK-BIL. I, 206-215); le midrasch sur le Ps. cxlix (270^a) dit que dans le monde à venir les Israélites verront Dieu, ils se réjouiront avec lui et lui avec eux. De nombreux maîtres n'admettaient pas à la vision tous les élus, mais seulement parmi eux une élite (cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme*, p. 359 s.). La doctrine de la vision de Dieu a son origine dans l'A. T. Primitivement on croyait voir Dieu facilement, puis l'expression « voir la face de Dieu » devint une métaphore exprimant les idées de culte et de service (cf. Ps. xi, 7; xvii, 15; xlii, 1-5). Voir la face du roi était le privilège des grands serviteurs (II Sam. xiv, 24, 28, 32; Esther, i, 14), d'où en assyro-babylonien et en hébreu la synonymie entre « voir la face » et « servir » (R. B., 1921, p. 379 s.). Quand les Juifs connurent la vie auprès de Dieu, l'expression « voir la face de Dieu » reprit un sens réaliste.

Plusieurs rationalistes, notamment Bousset (*Kurios Christos*, 1913, p. 196 ss.), cherchaient dans la mystique païenne et les religions de mystères l'origine des idées de vision de Dieu, de ressemblance avec Dieu. A certain degré de l'initiation le myste voyait le dieu, devenait son parent, était déifié. Il s'agit de considérer de près cette mystique pour que son prestige s'évanouisse. A Eleusis le myste, après avoir traversé un couloir obscur, parvenait à la lumière; il voyait alors le dieu. On lui montrait les *hierai*, ce qui n'a rien de divin; Tertullien nomme explicitement le phallos (*Adv. Valentinianos*, I). L'initié ne va pas dans l'Olympe avec les dieux, mais dans l'Hadès; la parenté avec le dieu n'était qu'une métaphore, sans réalité nouvelle (cf. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, R. B., 1929, p. 63-81; 201-214).

été manifesté. Nous savons que lorsque [cela] sera manifesté nous lui serons semblables, parce que nous le verrons comme il est. ³ Et quiconque a une telle espérance en lui se purifie, comme lui est pur. ⁴ Quiconque commet le péché commet aussi une viola-

LA SAINTETÉ DES ENFANTS DE DIEU (III, 3-10).

Jo. ne demeure pas dans une considération spéculative sur la ressemblance avec Dieu et la vision de Dieu; il passe aussitôt à une conclusion morale. A l'enfant de Dieu qui se purifie pour ressembler à Jésus (ÿ. 3), sont opposés les pécheurs, imitateurs du diable (ÿ. 4-10).

3) L'espérance certaine de la vision béatifique est un motif puissant de sanctification. — τῶτην exprime l'admiration; ἐπ' αὐτῷ se rapporte à Dieu, conformément à l'exégèse adoptée au ÿ. précédent pour les pronoms αὐτῷ et αὐτόν. Le fidèle vit dans l'espérance (Rom. viii, 24, 25). — ἀγνίζει, « purifier », n'a pas seulement un sens rituel (Act. xxi, 24, 26; xxiv, 18; cf. Éx. xix, 10), ou cultuel (Jo. xi, 55), mais aussi moral (Jac. iv, 8; 1 Pet. i, 22) qui convient seul ici. — ἐκεῖνος désigne le Christ comme dans ii, 6. — ἀγνός, usité très rarement dans les LXX, a chez les auteurs grecs une acception de pureté, de perfection plus élevée que ἅγιος (TRENCH, *Synonyms*, p. 331-334). Le fidèle, qui a la magnifique espérance de voir Dieu et de lui être semblable, eulève de son âme toute trace de mal; ce sont, en effet, les cœurs purs qui verront Dieu (Mt. v, 8; Hébr. xu, 14). Ce fidèle prend modèle sur l'éminente pureté du Christ, afin d'être le plus possible semblable à lui. Jean n'exhorte pas directement; il constate une attitude afin d'en condamner une autre.

4) L'hérétique est opposé au fidèle. — ἀνομία désigne étymologiquement toute action faite à l'encontre d'une loi, d'où le sous-dérivé et fréquent d'iniquité (cf. TRENCH, *Synonyms*, p. 240-244); le contexte invite ici à garder le sens étymologique; Calmes et Loisy traduisent bien par « illégalité ». Celui qui commet le péché, commet une violation de la loi; et en guise d'insistance Jo. répète que le péché est une violation de la loi. Il s'agit de la loi morale sans autre spécification de la loi qui est l'expression de la volonté de Dieu. Plutarque dit d'une manière analogue : τὸ δ'ἀνόμημα νόμου ἀπαγόρευμα... τὸ ἀδικεῖν ἐστὶ παρὰ νόμον (MORALE, 1037^e, 1041^d). Les hérétiques pensaient sans doute que le péché était indifférent; s'ils se disaient sans péché (i, 8), ce n'est pas qu'ils n'en commissent point, mais au sens que le péché ne les atteignait pas; ils devaient ne pas se croire astreints à la loi morale, comme certains gnostiques dont nous parle saint Irénée (*Adv. Haer.*, i, vi, 2; cf. *Introd.* p. 122). Cela s'accordait bien avec leur mépris des commandements (ii, 3-6). Le péché est une violation de la loi de Dieu; Jo. affirme que les hérétiques sont en état de révolte contre Dieu. Quelquefois ἀνομία et ἀμαρτία sont employés comme synonymes (Rom. iv, 7, d'après Ps. xxxi, [hébr. xxxii] 4; Hébr. x, 17, d'après Jér. xxxviii [hébr., xxxi], 34).

καὶ ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. ⁵ καὶ οἶδατέ ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἀμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. ⁶ πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἀμαρτάνει. πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. ⁷ Τεκνία, μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. ⁸ ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα

5. *S post αμαρτίας addit solus [ημων].*

5) La pensée se continue. Les hérétiques sont en opposition avec le Christ et son œuvre. — οἶδατε est un appel à la science des fidèles, on dirait qu'ils sont pris à témoins. — ἐκεῖνος se rapporte encore au Christ (II, 6; III, 3); ἐφανερώθη désigne l'incarnation (I, 2). Le Fils de Dieu s'est manifesté dans le monde pour enlever le péché; même emploi de αἶρειν dans Jo. I, 29. Précédemment Jo. a envisagé l'incarnation sous l'aspect du don de la vie (I, 1-3); ici il la considère à un point de vue négatif : la destruction du péché. Les deux aspects se complètent. Il n'est pas dit que le Christ prend sur lui le péché; les mots qui suivent indiquent la sainteté du Christ; le sens est donc que le Christ fait disparaître le péché parce qu'il est saint. N C K L contrairement à A B P ajoutent ἡμῶν après ἀμαρτίας.

6) Jo. tire la conséquence du §. précédent; l'union mystique est envisagée dans la phase de la vie présente. Il y a incompatibilité entre le péché et la communion avec le Christ. « Quiconque demeure en lui ne pèche pas ». Jean parle d'une manière absolue; de même *infra*, §. 9 et v, 18. Cependant il a déclaré que se dire sans péché était une erreur et même un démenti donné à Dieu (II, 8, 10), et il a laissé entendre que le fidèle peut encore pécher (II, 1; v, 16). Dès lors l'impeccabilité ne peut être que relative. Dans les péricopes I, 8 — II, 2 et III, 3-9 Jo. développe successivement deux idées sans se soucier d'accorder entre elles les expressions qu'il emploie, d'où l'apparence de contradiction. Le même cas se rencontre plusieurs fois chez saint Paul et dans les évangiles; on peut le considérer comme une marque d'esprit sémitique. Jean établit d'abord contre les hérétiques l'universalité du péché, car ils se disaient sans péché (I, 8-10); puis, toujours contre eux, il établit la sainteté que doivent avoir les enfants de Dieu. Déjà dans le développement sur l'universalité du péché, il exhorte à ne pas commettre de faute (II, 1). Tout cela revient à dire que la sainteté est l'état normal du chrétien, encore que le chrétien ne soit pas sans péché. C'est de l'état normal dont Jo. traite ici, sans s'occuper d'une défaillance toujours possible. Celui qui demeure dans le Christ ne pèche pas; il ne commet pas les fautes que les hérétiques se permettent. On ne peut pas être dans le péché et avec le Christ.

πᾶς ὁ ἀμαρτάνων s'oppose à πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων. — ἑώρακεν se rapporte à la vision spirituelle de la foi et non à la vision physique que l'auteur revu-

tion de la loi et le péché est une violation de la loi. ⁵ Et vous savez que lui s'est manifesté afin d'ôter les péchés et le péché n'est point en lui. ⁶ Quiconque demeure en lui ne pèche pas. Quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu. ⁷ Petits enfants, que personne ne vous égare. Celui qui pratique la justice est juste, comme lui est juste. ⁸ Celui qui fait le péché est du diable, parce que dès le commencement le diable pèche. Si le fils de Dieu s'est manifesté,

dique comme témoin dans le prologue (I, 1-3); ἔγνωκεν désigne la compréhension de ce qui est vu par la foi. Celui qui pèche n'a pas vu ni compris le Christ, c'est-à-dire sa sainteté (§. 3), sa mort sur la croix (cf. I, 7; II, 2). L'intelligence qu'on a de lui se manifeste par la conduite de la vie.

7) Ceux qui pourraient séduire sont les mêmes que dans II, 26, les entichrists. Ici encore Jo. exhorte, mais n'est pas inquiet touchant l'état de la communauté (cf. II, 13-14). Il veut dire : il n'y a pas à se laisser égarer par des raisonnements subtils, un critère d'expérience permet de reconnaître quel est le véritable juste; juste et justice étant toujours entendus au sens de sainteté (II, 29). C'est au genre de vie que l'on reconnaît l'état de l'âme. L'argument est de bon sens. Xénophon écrivait lui aussi : οἷ γε τὰ δίκαια ποιοῦντες δίκαιοι εἰσι (*Mémorables*, IV, vi, 6; cité par Windisch). Le juste est celui qui réalise la justice, c'est-à-dire celui qui accomplit la loi morale. Celui-là est semblable au Christ et est né de Dieu, comme Jo. l'a déjà dit (II, 29). Nous lisons τεκνία avec N B K L, plutôt que παῖδια avec A C P.

8) Antithèse à 7^e. Celui qui commet le péché est opposé à celui qui pratique la justice. — ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν rappelle πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν du §. 4. — Alors que le juste est né de Dieu, le pécheur est du diable; sur l'origine et le sens du mot διάβολος cf. *Com. de Jac.*, p. 104 s. — Jo. ne dit pas que le pécheur est né du diable, bien que plus loin il parle des enfants du diable (§. 10); la communication du péché faite par le diable à l'humanité n'est pas une génération, comme le don de la vie. On est du diable en participant à sa malice. Augustin : « *diabolus... neminem genuit, sed quicumque fuerit imitatus diabolum, quasi de illo natus, fit filius diaboli, imitando non proprie nascendo* » (*In I Jo. Tract.* IV, 10). Le pécheur est du diable, car le diable pèche depuis le commencement, ἀπ' ἀρχῆς. Il ne s'agit pas ici du premier péché de Satan, mais de son rôle dans l'histoire religieuse de l'humanité; depuis le commencement du monde le diable pèche, et si le pécheur est du diable, c'est que depuis le commencement du monde le diable fait pécher. Jean ne pense pas seulement au meurtre de Caïn (§. 12), mais aussi et surtout à la chute d'Adam et d'Ève, car le serpent n'était que le truchement du démon (*Sagesse*, II, 24). Dans la suite des temps le diable a continué son œuvre de mal, il n'étend son empire et est devenu le prince de ce monde (Jo. XII, 31; cf. Mt. IV, 8, 9). Dans le IV^e évangile le diable est appelé « homicide depuis le commencement » ἀνθρωποκτόνος ὃν ἀπ' ἀρχῆς (vin, 44), toujours par allusion à la chute originelle. Satan a fait le mal de l'humanité. Alors que saint Paul parle de la causalité du premier

τοῦ διαβόλου. ⁹ Ὁ Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. ¹⁰ ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

homme : « par un seul homme le péché est entré dans le monde » (Rom. v, 12), Jo. montre le diable dans la coulisse. Les deux idées se complètent.

L'incarnation du Fils de Dieu, qui a pour effet d'enlever le péché (§. 5), ruine du même coup l'œuvre du diable. — εἰς τοῦτο se rapporte à ἵνα λύσῃ, et ἐφανερώθῃ... ἵνα λύσῃ rappelle ἐφανερώθῃ ἵνα... ἀρχή du §. 5, de même τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου correspond à τὰς ἁμαρτίας (§. 3). Le Fils de Dieu est venu pour détruire le péché qui est l'œuvre du démon. Jean ne paraît pas envisager l'incarnation sans le péché. La sainteté du Christ (§. 3), son sacrifice (i, 7; ii, 2) sont les antidotes du mal. Jésus ne livre pas un combat au diable, mais il établit le règne de Dieu et par là fait même ruine l'œuvre du démon (Mc. i, 24; v, 7). Il n'y a donc pas à parler d'un mythe spiritualisé : celui d'un dieu nouveau qui lutte contre les puissances mauvaises du monde (contre Windisch). Dans les évangiles Jésus ne lutte jamais contre Satan, il commande, il est vain, Paul parle d'un triomphe du Christ sur les puissances hostiles (Col. ii, 15), mais le triomphe est remporté dans la mort sur la croix ! Le dragon de l'Apocalypse rappelle bien quelque monstre antique, mais la ressemblance n'est que dans l'imagerie ; d'ailleurs c'est Michel et non le Fils de Dieu qui combat contre lui (xii, 7-10; cf. xx, 2). Le mythe suppose un certain dualisme étranger à la pensée juive et chrétienne.

9) Par opposition au pécheur qui est du diable, Jo. reporte sa pensée vers l'enfant de Dieu qui ne pèche pas. Il revient à l'idée de l'impeccabilité du §. 6 et l'accentue davantage. La naissance surnaturelle est nommée à la place de la demeure dans le Christ ; l'une et l'autre sont des expressions équivalentes de la participation à la vie divine. L'apôtre affirme la réalité de notre filiation au termes saisissants, il ne recule pas devant l'emploi métaphorique de σπέρμα. La semence de Dieu est le principe de la vie divine, le germe divin qui nous fait enfants de Dieu. Plusieurs auteurs ont entendu de la parole de Dieu cette semence qui nous fait naître à la vie surnaturelle (Augustin, Bède, B. Weiss), car Dieu engendre par sa parole (Jac. i, 18; I Pet. i, 23). Mais il est plus conforme à la théologie johannique d'entendre la semence au sens de l'Esprit Saint (cf. iii, 24; iv, 13), car c'est de l'Esprit Saint que l'on naît : ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (Jo. iii, 5-8), (avec Brooke, Loisy, Büchsel). L'Esprit qui est χάρις et donne la science (ii, 20), est aussi σπέρμα et donne la vie. Quiconque est né de Dieu ne pèche pas, car l'Esprit Saint demeure en lui. L'Esprit Saint est l'antidote du péché à un double point de vue : il fait vivre de la vie de Dieu et il instruit. Il y a, en effet, dans le péché une méconnaissance du Christ (§. 6).

καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν : Jo. formule plus énergiquement l'idée de l'impeccabilité. L'enfant de Dieu ne peut pas pécher, parce que né de Dieu et

c'est afin de détruire les œuvres du diable. ⁹ Quiconque est engendré de Dieu ne fait pas de péché, car sa semence demeure en lui. Et il ne peut pas pécher parce qu'il est engendré de Dieu. ¹⁰ En ceci sont manifestés les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne fait pas ce qui est juste n'est pas de Dieu, ni [aussi] celui qui n'aime pas son frère.

demeurant en lui ; en effet, celui qui pèche est du diable (§. 8). L'impeccabilité est encore relative (cf. §. 6). Jean montre aux fidèles l'idéal à poursuivre ; s'il parle d'une manière si absolue, c'est peut-être parce qu'il retourne en faveur des fidèles et contre les faux docteurs la prétention de ceux-ci d'être sans péché (i, 8-10). Saint Ignace d'Antioche s'exprime de la même façon : οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύναται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά (Éph. viii, 2). On pourrait penser aussi à une tournure de style ; on retrouve dans la philosophie stoïcienne des formules absolues analogues ; SÉNÈQUE : sapiens recidere non potest, nec incidere quidem amplius (Ep. lxxii, 7) ; more eo perductus (erat), ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset (Ep. cxx, 11) ; vir bonus non potest non facere quod facit (De beneficiis, vi, 21 ; cf. WETSTEIN) ; PLUTARQUE, dans un sens contraire : τῷ μὴ δυναμένῳ καταρθεῖν ἀδύνατόν ἐστι μὴ ἁμαρτάνειν (Morale, p. 1037^d, cité par Windisch). Le Concile de Tronte a condamné la doctrine selon laquelle l'homme une fois justifié ne peut plus pécher (Sess. VI, canon 23 ; DENZ., 833).

10) Quelques auteurs (Belser, Camerlynck) rapportent en τούτῳ à ce qui précède : en ce qui vient d'être dit les enfants de Dieu et les enfants du diable sont manifestés ; les premiers ne commettent pas le péché (§. 9) et les seconds le commettent (§. 8). Dans ce cas, la suite du verset se rattache à la péricope iii, 11-24. Il est plus conforme au style johannique de faire rapporter en τούτῳ à ce qui suit (ii, 3, 5^b ; iii, 16, 24 ; iv, 2, 9, 10, 13, 17 ; v, 2 ; Jo., iv, 37 ; ix, 30 ; xiii, 35 ; xv, 8 ; deux exceptions : iii, 19 et Jo. xvi, 30) (avec Calmes, Loisy, Büchsel). La pensée est alors incomplètement exprimée, mais le sens demeure clair : celui qui ne pratique pas la justice et n'aime pas son frère n'est pas de Dieu, et, sous-entendu, celui qui pratique la justice et aime son frère est de Dieu. La réalisation de la justice, c'est-à-dire de la sainteté, est le critère qui permet de distinguer immédiatement les enfants de Dieu et les enfants du diable. — Sur δικαιοσύνην, cf. ii, 29 ; ἀγαπῶν, ii, 10 ; ἀδελφόν, ii, 9. L'expression τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου rappelle ἡμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ de Jo. viii, 44.

La pratique de la charité fraternelle n'est pas un second critère, mais une spécification du premier : la charité est la perfection de la justice ; d'après saint Paul, la plénitude de la loi (Rom. xiii, 10). « ipsa [charitas] est enim verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia », dit saint Augustin (De nat. et grat., xii ; C. S. E. L. LX, 270). Jean a déjà dit que celui qui aime demeure dans la lumière (ii, 10) et que celui qui hait marche dans les ténèbres (ii, 9, 11). Les expressions « enfants de Dieu » et « enfants du diable » traduisent dans un langage plus concret la même réalité.

À propos du présent verset, Wetstein cite ce beau texte de Dion Chrysos-

¹¹ "Οτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους· ¹² οὐ καθὼς Καὶν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. ¹³ Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ

λοιοῦ : ἐὰν μὲν γὰρ ἦς σώφρων, καὶ ἀνδρεῖος, οὐδὲν σε κολῶσει τοῦ Διὸς εἶναι υἱόν· ἐὰν δὲ δαιμόνιος ἦς καὶ τρυφερός καὶ ἀνελεύθερος. οὕτε σοι θεῶν, οὕτε ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν προσήκοι (iv, p. 62^b).

LA CHARITÉ DES ENFANTS DE DIEU (III, 11-24).

Cette péricope se rattache étroitement à celle qui précède. La spécification de la justice dans la charité amène l'apôtre à donner un nouveau développement sur la pratique de l'amour à l'égard des frères (cf. ii, 7). Jean ne chante pas la charité avec le lyrisme de saint Paul (I Cor. xiii); il donne des considérations tour à tour mystiques et pratiques qui visent à l'inculquer profondément. Il rappelle d'abord le commandement de la charité (s. 11) et lui oppose la conduite de Caïn (s. 12), type de celle du monde (s. 13). Il montre ensuite dans la charité le signe des enfants de Dieu (s. 14-15), note les exigences du commandement (s. 16-18), signale quelques fruits de la charité : la certitude d'être de la vérité, l'apaisement de la conscience (s. 19-20), l'assurance devant Dieu (s. 21), l'efficacité de la prière (s. 22), puis il termine par le thème de la pratique des commandements, condition de la communion avec Dieu (s. 23, 24).

11) La charité est le critère des enfants de Dieu (s. 10), car le message de Dieu est que nous nous aimions les uns les autres. La tournure : αὕτη ἐστὶν ἡ... est de style chez Jo. (ii, 25; iii, 23; v, 11, 14), de même que ἵνα au sens consécutif pour introduire l'énoncé d'un commandement (iii, 23; iv, 21; Jo., xiii, 34; xv, 12). Le débat de la phrase rappelle ii, 25, d'où la correction lue dans N C P qui ont ici ἐπαγγελία, mot fréquent dans le N. T. au sens de promesse, alors que ἀγγελία est un *hapax* johannique (cf. i, 5) imposé ici par le contexte. Le message, nommé à la place du commandement, contrairement à ii, 7, 8; iii, 23, est plus expressif. Le commandement en question est si important qu'il est le message même de Dieu à son Église, il est la recommandation suprême de Jésus. Les fidèles l'ont appris ἀπ' ἀρχῆς, dès leur conversion. L'enseignement sur la charité était donc un élément essentiel de la catéchèse donnée aux néophytes. Jean qui n'a déjà parlé du commandement sans l'énoncer et en a donné des applications (ii, 7-11), le formule ici explicitement : nous devons nous aimer les uns les autres. — ἀλλήλους équivaut à ἀδελφούς, de même s. 23. Comme dans la péricope ii, 7-11, Jo. pense aux fidèles. C'est d'ailleurs aux fidèles que N. S. dit de s'aimer dans le IV^e évangile : αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς (xv, 12). C'est la même perspective dans l'épître avec presque les mêmes mots. Qu'il s'agisse de l'amour entre les frères chrétiens, c'est encore ce qui ressort de Jo. xiii 34-35 : ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς... ἐν τούτῳ γινώσκονται πάντες ὅτι ἡμεῖς μαθηταὶ ἐσμεν, ἐὰν ἀγάπῃν ἔχητε ἐν ἀλλήλοις (cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint*

¹¹ Car voici le message que vous avez entendu dès le commencement : c'est que nous nous aimions les uns les autres. ¹² Ne [faisiez] pas comme Caïn [qui] était du Malin et a égorgé son frère. Et pourquoi l'a-t-il égorgé? Parce que ses œuvres étaient mauvaises, tandis que celles de son frère [étaient] justes. ¹³ Ne vous étonnez

Jean, in hoc loco). Les Apologues des premiers siècles ont noté combien la fraternité chrétienne était admirée des païens. Mgr Duchesne a bien fait remarquer l'attrait qu'exerçait sur les âmes « la douce et profonde charité qui unissait les membres de l'association chrétienne » (*Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 197 s.; 213). Dans l'épître Jo. vise cette situation. Bien entendu ceux qui sont du dehors ne sont point exclus de la charité; eux aussi sont appelés à devenir enfants de Dieu. Le Christ a été pour tous ἱλαστήριος (ii, 2). Jean ne s'occupe présentement que de la communauté.

Épictète considérait l'amour mutuel comme naturel à l'homme : λέγομεν ἡμερον εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν καὶ φιλόπληλον καὶ πιστὴν (*Diss.*, IV, 1, 126). Mais Plutarque trouvait que cet amour fraternel était devenu rare de son temps : ἐγὼ δὲ ὅρῳ καθ' ἡμᾶς τὴν φιλαδελφίαν οὕτω σπάνιον εἶδαν, ὥς τὴν μισαδελφίαν ἐπὶ τῶν παλαιῶν (*Morale*, 478^c).

12) L'exemple de Caïn qu'il ne faut pas suivre (Gen., iv, 3-8) est le seul tiré de l'A. T. dans I Jo. La construction de la phrase est irrégulière, de sorte que la comparaison est incomplètement exprimée. Le sens est : ne soyons pas comme Caïn qui... On retrouve la même construction dans Jo. vi, 58. Caïn était du Malin, c'est-à-dire du diable (cf. ii, 13), car il n'aimait pas son frère (cf. s. 10, le critère des enfants de Dieu et des enfants du diable). Par opposition à ἦν qui indique un état, ἔσφαξεν désigne un acte; ce verbe dans les LXX est employé au sens d'« immoler, d'égorgé » (Lév. i, 5, 11; etc.), et aussi à propos de meurtres violents (II Rois, x, 7). Il ne se trouve pas dans le N. T. en dehors d'ici et de Apoc. v, 6, 9, 12; vi, 4, 9; xiii, 3, 8; xviii, 24. Caïn par son crime manifeste sa haine et son appartenance au Malin, car le Malin « est meurtrier depuis le commencement » (Jo. viii, 44). La Genèse laisse bien entendre que Caïn commettait le mal et qu'Abel était juste (iv, 7). Le premier est déjà le type du pécheur, cultivateur ou homme de la ville (iv, 3, 17), par opposition au second, type du juste, pasteur agréable à Dieu (iv, 4). Abel n'avait rien fait à Caïn, mais Caïn était jaloux. Dans la tradition Caïn devint le type de l'esprit fort et du voluptueux (cf. Jude, s. 11, p. 313). Jean s'en tient aux données de la Genèse. L'explication psychologique de l'attitude de Caïn par ses œuvres mauvaises rappelle Jo. iii, 19. Elle se rapporte bien à l'exemple donné, mais déjà elle s'applique à la conduite des pécheurs à l'égard des justes, c'est-à-dire à l'attitude du monde envers la communauté des fidèles.

13) μὴ θαυμάζετε, au présent, indique qu'il ne faut pas demeurer dans l'étonnement. Certains fidèles se demandaient sans doute pourquoi, étant enfants de Dieu, ils rencontraient autour d'eux l'indifférence et même l'hostilité. Jean qui leur a déjà expliqué la raison de l'indifférence du

κόσμος. ¹⁴ ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. ¹⁵ πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἶδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. ¹⁶ Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς

14. S post μη αγαπων addit solus [τον αδελφον].

15. TSVM : εν εκυτω. — HW : εν αυτω.

monde (iii, 1), les exhorte maintenant à garder la sérénité devant la haine. Quand on se rappelle l'histoire de Caïn et d'Abel, il n'y pas à s'étonner de ce qui arrive. Si le monde hait les fidèles, c'est que ses œuvres sont mauvaises (ii, 15-17; cf. I Pet. iv, 4) et que les leurs sont bonnes. L'histoire de Caïn se continue. Jésus avait annoncé cette hostilité et déclaré bienheureux ceux qui en sont l'objet (Mt. v, 11, 12; xxiv, 9). Dans le IV^e évangile on retrouve la même opposition que dans l'épître entre les fidèles et le monde : le monde hait les disciples, car ils ne sont pas du monde (xv, 18, 19; xvi, 14). Il y a opposition entre les disciples et le monde comme entre la lumière et les ténèbres. — ἀδελφοί, au vocatif, seulement ici dans l'épître.

14) Jo. revient à son thème sur la charité fraternelle. Il oppose à la haine dont la communauté est l'objet, l'amour qui doit exister entre ses membres. Dans le IV^e évangile le Sauveur déclare que celui qui reçoit sa parole et croit en celui qui l'a envoyé, a la vie éternelle et a passé de la mort à la vie : μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (v, 24). Jean applique à la charité ce que Jésus a dit de la foi; la formule est la même. La foi s'achève dans la charité (v, 1, *infra*). Le fidèle pour connaître son état spirituel et savoir s'il possède la vie, a le critère déjà donné de la charité (cf. §. 10; Jo. xiii, 35). L'apôtre parle ici au nom de la communauté (cf. i, 6). Après ἀδελφούς s'ajoute ἡμῶν, la leçon courte mieux appuyée dans les manuscrits est soutenue par τῶν ἀδελφῶν du §. 16 *infra*. Par le fait même qu'ils aiment leurs frères les fidèles savent qu'ils ont passé de la mort à la vie. La vie est la communion avec Dieu, cause de notre filiation; la mort est la privation de la communion, la séparation d'avec Dieu, mort véritable ou seconde mort selon l'expression de l'Apocalypse (ii, 11; xx, 6, 14). La mort physique ou première mort ne porte pas atteinte à la vie éternelle possédée ici-bas; elle n'est qu'un passage vers le Père (Jo. vi, 50; viii, 51; xiii, 1). — θάνατος est employé au sens spirituel une fois dans le IV^e évangile (v, 24), et toujours dans l'épître (cf. v, 16, 17). Cette acception est propre aux écrits johanniques dans le N. T.

Jo. répète la même pensée sous forme d'antithèse : celui qui n'aime pas demeure dans la mort; soit qu'il n'ait pas encore passé de la mort à la vie, soit que de la vie il soit retourné à la mort. Il n'est pas enfant de Dieu et marche dans les ténèbres (cf. ii, 9, 11). Après μὴ ἀγαπῶν les

pas, frères, si le monde vous hait. ¹⁴ Quant à nous, nous savons que nous avons passé de la mort à la vie parce que nous aimons les frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. ¹⁵ Quiconque hait son frère est homicide et vous savez que tout homicide n'a pas la vie éternelle demeurant en lui. ¹⁶ A ceci nous avons connu l'amour : que lui a offert sa vie pour nous. Nous aussi, nous

manuscrits C K L P ajoutent τὸν ἀδελφόν, la leçon courte est mieux soutenue par N B A. La monition est adressée aux fidèles, mais elle est aussi une condamnation du monde : le monde n'a pas la charité (§. 13), il demeure donc dans la mort.

Philon comparait la vertu à la vie et le mal à la mort : τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ ζωὴ, τὸ δὲ κακὸν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος (*De fuga et invent.* 58; M. I, 554; cité par Windisch).

15) Ce verset reprend l'idée de 14^b : « celui qui n'aime pas demeure dans la mort » et la développe sous forme d'explication. — ὁ μισῶν remplace ὁ μὴ ἀγαπῶν et est équivalent; on aime ou on hait (cf. ii, 10-11); ne pas aimer est donc haïr, antithèse bien sémantique dans sa forme absolue. — ἀνθρωποκτόνος est un adjectif propre à Jo. dans la Bible (ici et Jo. viii, 44); ce terme est classique, mais très rare (Évangile, *Iph. en Taur.* 389). Celui, quel qu'il soit, qui a de la haine pour son frère est homicide; il est donc comme le diable qui est ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς (Jo. viii, 44) et comme Caïn (§. 12). De même que la colère dans Mt. v, 22, la haine est un crime, tant elle est un sentiment déréglé; sa malice est comparable à celle du meurtre. Un contemporain de l'apôtre, Rabbi Éliézer († vers 90), faisait un rapprochement semblable quand il disait : « Celui qui hait son prochain est au nombre de ceux qui versent le sang ». Les Rabbins ont assez souvent condamné la haine, mais plusieurs l'ont aussi louée (Strack-Bill. I, 364-366; texte cité, p. 365).

καὶ οἶδατε fait sans doute appel à la connaissance religieuse des fidèles instruits par l'onction (ii, 20-21). Ils savent que tout meurtrier véritable n'a pas la vie éternelle demeurant en lui. Ainsi en est-il de celui qui hait, car lui aussi est meurtrier. La vie éternelle est considérée comme une réalité présente contrairement à ii, 25; elle est la communion sans fin avec Dieu (cf. Jo. iii, 15, 16, 36). On peut hésiter entre les leçons ἐν αὐτῷ de N A C L P et ἐν αὐτῷ de B K, celle-ci est peut-être une harmonisation avec ἐν αὐτῷ du §. 17.

16) Jo. fait connaître maintenant quelle est la perfection de l'amour (16^a) et quelles en sont les exigences (16^b-18).

ἐν τούτῳ se rapporte à §. 10. Après ἀγάπην il n'y a pas à sous-entendre θεοῦ ou Χριστοῦ, comme la *Vulg.* : *charitatem Dei*. Jean considère la charité en elle-même; il indique quelle en est la manifestation parfaite. Et la connaissance dont il parle n'est point abstraite, elle est en quelque sorte expérimentale; elle a son origine dans un fait d'histoire dont il a été le témoin (i, 1, 3). — ἐκεῖνος, cf. ii, 6. — La mort du Christ nous montre

ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θείναι. ¹⁷ ὅς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; ¹⁸ τεχνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μὴδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. ¹⁹ ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πέσομεν τὴν

19. HWM ante en tautw omittunt και. — TS addunt. — V : [και]. — HWVM : την καρδιαν. — TS : τας καρδιας.

ce qu'est le véritable amour. La charité du Christ fait antithèse avec la haine de Cain et du monde (§. 12-13). La haine est homicide (§. 15), la charité est un don de soi qui va jusqu'à la mort. — τιθεῖν τὴν ψυχὴν ὑπὲρ... est une expression johannique (Jo. x, 11, 15, 17, 18; xiii, 37, 38; xv, 13); elle signifie littéralement : « déposer la vie en faveur de quelqu'un ». Avec le P. Lagrange nous traduisons par « offrir ». La forme équivalente dans les Synoptiques est δοῦναι τὴν ψυχὴν (Mc. x, 45; Mt. xx, 28). Jésus a offert sa vie pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν. Ici encore, comme à propos de la charité fraternelle (cf. iii, 11), Jo. limite son horizon à la communauté des fidèles; ailleurs il a dit que Jésus était propitiation pour les péchés du monde entier (ii, 2). On retrouve la même perspective dans l'allégorie du bon pasteur (Jo. x, 11-16) et surtout dans le discours après la cène : μελίζονα ταύτης ἀγάπης οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. ὅμοιός μοι ἐστὶ (Jo. xv, 13, 14). — Jo. sait bien que les brebis de dehors sont appelées, que le salut est offert à tous (Jo. iii, 17), mais il se plaît à demeurer dans la contemplation de l'ameur de Jésus pour les siens.

L'exemple du Christ nous trace notre devoir à l'égard de nos frères. — argumentation semblable dans Eph. v, 2. — καὶ ἡμεῖς ne dépend pas d'ἑτι, mais est une application de ce qui vient d'être dit; l'emploi de καὶ relève d'une manière sémitique de penser et de s'exprimer. Les disciples doivent suivre le maître (ii, 6), aimer comme il a aimé; ils doivent pratiquer la charité jusqu'au don de la vie pour leurs frères. L'accomplissement de cette obligation suppose des circonstances graves et urgentes. Jean dit jusqu'où il faut aller, sans préciser davantage.

17) Une application fréquente de la charité est l'aumône envers les frères nécessiteux. Jean raisonne *a maiore ad minus* : s'il faut donner sa vie pour ses frères, à plus forte raison faut-il leur faire part de ses biens. Le langage est concret, mais n'a pas la vivacité de celui de Jac. (ii, 15-16). — τὸν βίον au sens de richesse déterminé par le contexte; cf. ii, 16. Un fidèle possède la richesse du monde, c'est-à-dire des biens qui dans le monde constituent la richesse, et il voit son frère, un membre de la communauté, dans le besoin. Il ne l'aperçoit pas d'un œil distrait, mais il le considère (θεωρεῖ); il connaît donc ses besoins. Les entrailles (σπλάγχχνα) étaient considérées chez les Hébreux comme le siège des sentiments, surtout de la miséricorde et de la pitié (Jér. xxxi, 20). Les entrailles

devons offrir [notre] vie pour les frères. ¹⁷ Mais celui qui a des biens du monde et qui considère son frère dans le besoin et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui? ¹⁸ [Mes] petits enfants, n'aimons pas de paroles ni de la langue, mais en œuvre et en vérité. ¹⁹ En ceci nous connaissons que nous sommes de la vérité; et devant lui nous apaisons notre cœur

n'ouvrent (Gen. xliii, 30), mais chez le méchant elles sont cruelles (Prov. xii, 10). L'expression de Jo. est tout à fait sémitique (Duhamel, *L'emploi métaphorique*... R. B., 1922, p. 514 ss.). Les Grecs ont aussi localisé des sentiments dans les entrailles (Éscyle, *Ag.* 995; Sophocle, *Aj.* 995; Euripide, *Hipp.* 118), surtout la colère (Aristophane, *Ran.* 844, 1006) et l'amour (*Anthol.* vi, 260). Le riche en question réagit contre le premier mouvement de son cœur, il ferme ses entrailles, les empêche de frémir. Et il ne donne rien. — πῶς rompt la construction de la phrase. La question équivaut à une négation. Il est difficile de savoir s'il s'agit de l'amour du fidèle pour Dieu (génitif obj.), ou de l'amour de Dieu pour le fidèle (génitif subj.). En fait l'amour exprime ici l'union entre le fidèle et Dieu (iv, 16), il peut donc s'agir de l'un et de l'autre amour. Celui qui agit de la sorte n'est pas l'enfant de Dieu, il n'a pas compris le message (§. 11), et habite dans la mort (§. 14).

18) Ce verset est une conclusion relative aux exigences de la charité. Le riche qui n'a rien donné est supposé peut-être avoir dit de bonnes paroles, comme dans Jac. ii, 16. En tous cas l'amour fraternel doit être effectif. Il ne doit pas consister en discours, mais en actes, notamment, comme il vient d'être dit, dans l'aumône et jusqu'au sacrifice de la vie. Aimer en vérité, c'est aimer avec sincérité et pas seulement de bouche. Les *Testaments des XII Patriarches* additionnent les œuvres et les paroles, au lieu de les opposer, mais, au fond, l'idée est la même : ἀγαπήσατε ἀλλήλους ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ ψυχῆς (*Gad.* vi, 1). Ainsi encore Théognis : μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσση φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ (973, cité par IVetstein).

19-20) Jo. veut maintenant mettre en relief les avantages de la charité. — ἐν τούτῳ ne se rapporte pas à ce qui suit, contrairement à ii, 3, 5^b; iii, 10, 16, 24; iv, 2, 9, 10, 13, 17; v, 2, mais à ce qui précède, comme dans Jo. xvi, 30. L'acception rétrospective ne se rencontre qu'ici dans l'épître, du moins si on accepte l'exégèse que nous avons eu devoir admettre dans iii, 10. La rareté de cette acception chez Jo. explique la lecture καὶ devant ἐν τούτῳ dans N C K L P contrairement à A B *vulg.* — Être de la vérité, c'est être de Dieu. Le fidèle qui réalise ce qui vient d'être dit de la charité est sûr d'être dans la bonne voie et de posséder la communion.

Ce qui suit est difficile et plusieurs explications peuvent être proposées. La double répétition de ἑτι au §. 20 dans les éditions critiques, d'après la majorité des manuscrits, rend la phrase obscure. Plusieurs manuscrits (A 13, 33, 34, 63) omettent ἑτι 2^o que *vulg. arm. acth.* n'expriment pas. Le texte est alors plus clair; mais on s'explique mieux la suppression de

καρδίαν ἡμῶν ²⁰ ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. ²¹ Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, ²² καὶ ὁ ἐὰν αἰτῶμεν λάμβανόμεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν. ²³ καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς

20. THWSVM : ὅτι ἐὰν ἴσοο ὁ τι ἐὰν.

23. HWVM : πιστευσωμεν. — TS : πιστευωμεν.

ὅτι 2° que son addition. Plusieurs auteurs (entre autres *Windisch*) pensent à une corruption du texte. A la place de ὅτι 1° Westcott propose de lire ὅ τι, le pronom au lieu d'une conjonction; ὅ τι ἐὰν équivaldrait à ὅ τι ἐν qu'on lit dans Jo. II, 5; XIV, 13; XV, 16. — ἐὰν, en effet, est souvent écrit pour ἐν dans la *Koinè* (cf. *Annal. Gram.*, p. 338); c'est ainsi que α a ἐὰν à la place de ἐν dans Jo. II, 5; XV, 16. Conjecture excellente, si on garde ὅτι 2°. Le singulier τὴν καρδίαν de B A¹, paraît préférable au pluriel τὰς καρδίας de α C K L P, parce que plus naturel; cependant il pourrait être une correction.

Selon l'acception reconnue à πείσωμεν on aboutit à deux exégèses différentes.

a) πείσωμεν τὴν καρδίαν peut signifier « nous persuaderons notre cœur » selon un emploi fréquent de πείθειν (*Camerlynck, Büchsel*). Le cœur est alors le siège de l'intelligence, comme souvent chez les Sémites (*Dionys, L'emploi métaphorique...* R. B., 1922, p. 502-503). On persuade son cœur, c'est-à-dire on le convainc. Mais de quoi? De la science de Dieu. Il s'agit d'un effort pour se persuader que Dieu sait tout. — καταγινώσκειν « porter un jugement, blâmer, accuser, condamner », trois fois dans le N. T. (ici, ὅ. 21 *infra*), et, au passif, Gal. II, 11, au sens de « être en faute »; l'acception condamner est trop forte ici, car le fidèle sait qu'il est de la vérité; le cœur qui accuse n'est plus l'intelligence, mais la conscience qui fait entendre des reproches. Dans la phrase qui suit, καρδίας est de nouveau le symbole de l'intelligence. Dieu est plus grand que notre cœur, il sait plus et mieux que nous. Sa science est sans limite. Celle-ci est alléguée pour inspirer la confiance (*Büchsel*) et non la crainte (*Camerlynck*), car πείσωμεν, comme γνωσόμεθα, dépend de ἐν τοῦτω (ὅ. 19), c'est-à-dire de la charité. Dans cette exégèse le mieux est de supprimer ὅτι 2°; on traduit alors : « et devant lui nous persuaderons notre cœur que, si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand, etc. ». On voit bien le sens, mais l'expression est embrouillée. Aussi l'interprétation qui suit est-elle à bon droit préférable.

b) πείσωμεν τὴν καρδίαν peut signifier « nous apaiserons notre cœur » (avec *Belser, Bonsirven, Charuc, Westcott, Brooke, Windisch*), d'après un emploi de πείθειν qu'on retrouve dans Mt. XXVIII, 14 et aussi chez les classiques (*Iliade*, IX, 412; *Xénophon, Anabase*, III, I, 26). — καρδία désigne la conscience les trois fois où le mot est employé ici; πείθειν est construit

²⁰ en ce dont notre cœur nous accuse, parce que Dieu est plus grand que le cœur et connaît toutes choses. ²¹ Bien aimé, si le cœur ne nous accuse pas, nous avons assurance auprès de Dieu, ²² et ce que nous demandons, nous le recevons de lui, car nous gardons ses commandements et nous faisons ce qui est agréable devant lui. Et ²³ voici son commandement : que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ, et que nous nous aimions les uns les autres, comme il nous [en] a donné le commandement.

avec un double accusatif, ὅ τι et καρδίαν, selon un usage qu'on retrouve chez les classiques (*Hérodote*, I, 163; *Eschyle, Prométhée*, 1063). La charité nous permet de connaître que nous sommes de la vérité et de calmer les reproches de la conscience « car Dieu qui lit dans les cœurs y voit les mérites en même temps que les fautes » (*Calmes*).

Dans l'une et l'autre exégèse on s'en rapporte à Dieu. Cet abandon est un acte excellent.

21) ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ fait antithèse à ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία du ὅ. précédent. — Après καρδία α C K L ajoutent ἡμῶν sous l'influence du parallélisme; leçon lue aussi par *vulg. syr. copt. aeth.* — B a ἔχει au lieu de ἔχομεν. — παρρησία, cf. II, 28. — Si la conscience ne reproche rien, le fidèle possède l'assurance auprès de Dieu, il peut s'adresser à lui en toute confiance. Ainsi on toute hypothèse la charité rassure l'âme.

22) Dieu exauce la prière de l'âme dont la conscience est sans reproche. La sainteté est la condition de la prière efficace, car elle implique la pratique des commandements, c'est-à-dire ce qui plaît à Dieu. Les pronoms αὐτοῦ se rapportent à θεόν qui précède (ὅ. 21). L'expression τὰ ἀρεστὰ... ποιοῦμεν explique τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν et lui est équivalente, elle rappelle Jo. VIII, 29 : ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῇ ποιῶ πάντοτε. En dehors de ces deux textes johanniques ἀρεστὸν se lit seulement au livre des Actes (VI, 2; XII, 3) dans le N. T. — saint Paul emploie εὐάρεστον (cf. *Éph.* V, 10).

Les fautes même légères font qu'on prie moins bien, qu'on plaît moins à Dieu.

23) Jo. qui vient de parler des commandements explique desquels il s'agit; il en nomme deux; la foi au Christ, Fils de Dieu, et la charité fraternelle; on est en présence de deux préceptes, mais si intimement liés que Jo. les présente comme n'en formant qu'un seul. — Le pronom αὐτοῦ après ἐντολὴ se rapporte à Dieu à cause de τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (ὅ. 22) et de τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Sur la formule johannique αὕτη ἐστὶν... ἵνα cf. supra, ὅ. 11. — Le commandement de Dieu est d'abord que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ. Croire au nom est un hébraïsme, le nom étant un substitut de la personne (II, 12); même expression dans Jo. I, 12; II, 23; III, 18, et pas ailleurs dans le N. T. L'aor. πιστεύσωμεν, leçon de B K L, considère comme un tout la foi qui s'exerce dans la durée (aor. complexe); les manuscrits α A C lisent au présent sans doute pour harmoniser avec ἀγαπῶμεν. Jean construit ici πιστεύειν avec le datif (de même IV, 1; V, 10^b; Jo. IV, 21; V, 24, 38), à la place de αἰ

ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. ²⁴καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV, 'Αγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματά ἐξ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς

et de l'accusatif, forme qu'il emploie plus souvent (v, 10^{ae}, 13; Jo. II, 11; III, 16, 18, 36, etc.); les deux tournures sont sans doute équivalentes; il se peut cependant que la construction avec εἰ indique en même temps que l'adhésion de l'intelligence une inclination du cœur (*Brooke*). Jean considère ici la foi dans le sens d'une intelligence orthodoxe que nous devons avoir du Christ (cf. II, 22; IV, 2, 3).

La charité fraternelle, commandement d'ordre moral, présentée comme partie intégrante du même précepte que la foi, en est la conséquence. Nous sommes enfants de Dieu par la foi au Christ (v, 1, 12), et l'obligation de la charité fraternelle découle de notre filiation. Nous avons déjà vu que la foi s'achève dans la pratique des commandements (II, 3-11).

L'amour de nos frères est à la fois le commandement de Dieu et le commandement du Christ. Les mots καθὼς ἔδωκεν font évidemment allusion à la promulgation du commandement par Jésus qui l'appelle sien (Jo. XIII, 34; XV, 12). Sans noter explicitement un changement de sujets, Jo. passe de l'idée de Dieu (sujet de ἐντολὴ αὐτοῦ) à celle du Christ (sujet de ἔδωκεν).

L'âme qui garde les commandements et fait ce qui est agréable à Dieu, est donc en définitive celle qui pratique la charité fraternelle. Et c'est dans la charité fraternelle, à laquelle rend témoignage une conscience sans reproche, que la prière puise son efficacité. Belle pensée de saint Augustin : « *charitas ipsa gemit, charitas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit qui illam dedit. Securus esto. Charitas rogat* » (*In I. Jo. Tract.*, VI, 8).

24) Jo. paraît passer maintenant de l'idée du Christ (ἔδωκεν) à celle du Père. L'analogie avec IV, 15, le rappel de τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ du §. 22 sont des indications assez nettes en faveur de cette exégèse. À propos de ces brusques passages du Père au Fils (§. 23) et du Fils au Père, Leisy écrit : « nous finissons par voir que notre auteur ne distingue pas radicalement l'un de l'autre; et c'est, sans aucun doute possible, ce qui lui permet de passer si facilement de l'un à l'autre » (p. 561); volontiers il accuse l'auteur de monarchisme patripassien (sur cette hérésie, cf. TIXEMONT, *Histoire des dogmes*⁷, t. I, p. 353 ss.). Jean distingue bien les personnes (IV, 9; Jo. III, 17), mais il est aussi le théologien de l'unité du Père et du Fils. S'il ne précise pas mieux sa pensée, c'est qu'être en Dieu ou être dans le Christ est équivalent, puisque, quoique distincts, l'un et l'autre sont un (Jo. X, 30; XIV, 10, 23).

L'adhésion à la véritable foi, la pratique de la charité fraternelle assurent la communion avec Dieu; de cette communion les hérétiques sont privés, puisqu'ils ne pratiquent pas la charité (II, 7-11) et ne croient pas à la divinité de Jésus (II, 22-23). Tout en s'adressant aux fidèles, Jo. ne perd pas de vue les faux docteurs, comme le prouve le développement qui suit (IV, 1-6).

Un critère de la demeure de Dieu en nous est la présence dans notre âme

²⁴Et celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui; et à ceci nous connaissons qu'il demeure en nous, à l'Esprit qu'il nous a donné.

IV, 'Bien aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits [pour discerner] s'ils sont de Dieu, car beaucoup de faux

de l'Esprit qu'il nous a donné. Même expression *in/ra*, IV, 13. — ἐν τούτῳ se rapporte à ce qui suit; γινώσκων construit avec ἐν et ἐκ est une tournure lourde. — οὗ par attraction avec πνεύματος. — ἡμῖν oppose la communauté aux hérétiques, eux n'ont pas reçu l'Esprit. Le sujet de ἔδωκεν est Dieu (Jo. XIV, 16) d'après le contexte, plutôt que le Christ (Jo. XV, 26). Les fidèles savent qu'ils ont l'Esprit, car l'Esprit se manifeste par des charismes (IV, 1); ses faveurs sont la preuve de sa présence (cf. Gal. III, 2, 5), laquelle est le principe de la vie de Dieu en nous (σπέρμα αὐτοῦ, §. 9).

SAVOIR DISTINGUER LES ESPRITS POUR SE GARDER DE L'ERREUR. (IV, 1-6).

Jo. interrompt son enseignement sur la charité pour s'occuper des hérétiques; il le reprendra bientôt (§. 7-21). À partir de III, 23 où il est fait allusion à l'erreur christologique, la pensée des faux docteurs est peu à peu devenue dominante. L'idée d'esprit sert de transition, comme plus haut l'idée de l'amour l'éternel (III, 10-11). Il faut distinguer les esprits (IV, 1); le critère de la foi au Christ permet de discerner l'Esprit de Dieu de l'esprit de l'Antichrist dont sont animés les hérétiques (§. 2-3). L'opposition qui existe entre les deux esprits est celle qui existe entre Dieu et le monde (§. 4-5). L'apôtre reprend l'idée générale des §. 1 à 3 sous une autre forme : l'obéissance à l'enseignement de la hiérarchie distingue l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur (§. 6).

IV, 1) Dans la communauté ou le cercle de communautés auquel s'adresse Jo., il y avait des manifestations spirituelles dans le genre de celles que les Actes et les épîtres de saint Paul nous font connaître. L'abondance des charismes manifestait l'activité de l'Esprit-Saint dans les âmes. Mais de fausses manifestations spirituelles, imitées des charismes véritables, risquaient de faire illusion. Jean met les fidèles en garde : « ne croyez pas à tout esprit », c'est-à-dire : « n'acceptez pas tout esprit comme vrai ». Par esprit il faut entendre les diverses manifestations qui accompagnaient les vrais et les faux charismes, les paroles, les impulsions ou enthousiasmes d'origine divine, diabolique ou simplement humaine, qui pouvaient se ressembler extérieurement. Il y a des manifestations qui viennent de l'Esprit de Dieu et d'autres qui n'en viennent pas. Il importe de les éprouver. — δοκιμάζειν au sens littéral est dit des métaux, des monnaies dont on examine la qualité; d'où le sens figuré d'« éprouver » les gens, les doctrines pour en connaître la valeur.

L'avertissement est tout à fait opportun, car de nombreux faux prophètes sont sortis dans le monde. Le monde désigne ici les hommes sans acception péjorative (cf. Jo. III, 17). — ἐξεληλύθασιν avec la nuance propre au parfait :

τὸν κόσμον. ² Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ³ καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκάτε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἡδῆ.

THWSVM : ἐληλυθὸτα loco ἐλελυθεναι.

3. THWSVM : μὴ ὁμολογεῖ loco λυει. — S post Ἰησοῦν addit solus [ἐν σαρκὶ ἐλελυθὸτα].

Ils sont sortis pour se présenter dans le monde et ils y demeurent. Il ne s'agit pas d'une préexistence quelconque, ni non plus d'une mission reçue de Satan, comme si les pseudo-prophètes étaient censés venir d'après de lui. Bolser qui entend l'hérésie combattue dans l'épître d'une négation de la messianité de Jésus (cf. II, 22), pense à des juifs qui seraient venus de Palestine en Asie faire de l'agitation antichrétienne. Ce serait une manière trop étrange de parler d'une venue dans le monde. La pensée de Jo. paraît plus simple : il veut seulement dire que les faux docteurs se sont manifestés au grand jour, peut-être en se séparant de la communauté (cf. II, 19). Ces pseudo-prophètes sont les mêmes personnes que les antichrists de II, 18-23 ; ils ont le même esprit, professent la même erreur christologique (cf. *infra*, §. 2-3). Le Sauveur avait annoncé dans le discours eschatologique la venue de faux prophètes (Mt. xxiv, 24), que Paul et Jude ont cru reconnaître dans les hérétiques de leur temps (I Tim. iv, 1-3 ; Jude, §. 17, 18 ; cf. p. 327), Jean fait une identification semblable : les faux prophètes sont l'Antichrist attendu (II, 18). Les hérétiques combattus dans l'épître se réclamaient de l'Esprit, soit qu'ils aient allégué des révélations, soit plutôt qu'ils aient simplement prétendu posséder l'Esprit aussi bien et même mieux que les fidèles. Ils cherchaient à séduire (II, 26 ; III, 7) ; ils prêchaient et exhortaient comme les prophètes de la primitive Église (I Cor. xiv, 3).

Saint Paul fait aux Thessaloniens une recommandation analogue à celle de Jo. Après leur avoir dit, comme il dira plus tard aux Corinthiens (I Cor. xiv, 1), de mieux estimer la prophétie (littéralement de ne pas la mépriser), il ajoute : « éprouvez toutes choses (πάντα δὲ δοκιμάζετε), retenez ce qui est bon » (I Thes. v, 21). Il y avait au choix à faire dans les manifestations spirituelles. Paul n'envisage pas une erreur dogmatique, mais seulement des éléments humains qui pouvaient se mêler aux charismes ou leur ressembler. Tout ce qui paraît spirituel n'est pas spirituel. Le discernement des esprits est rangé par saint Paul au nombre des charismes : διακρίσεις πνευμάτων (I Cor. xii, 10). La *Didachè* recommande elle aussi de ne pas se fier à tout esprit : quiconque parle en esprit n'est pas prophète, c'est à la ressemblance avec le Seigneur que l'on peut distinguer le vrai prophète du faux : οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐν ἑλῇ τοὺς τρόπους κυρίου· ἀπὸ οὗ τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης (xi, 8 ; cf. xii, 1 ; HERMAS, *Mand.* xi, 7-16).

2) Jo. donne le critère qui permet de savoir si l'esprit vient de Dieu ou n'en vient pas. Le critère est la doctrine christologique. — γινώσκετε, indicatif ou impératif ? Dans le premier cas Jo. fait appel à la science des fidèles

prophètes sont sortis dans le monde. ² A eeci vous connaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu, ³ et tout esprit qui dissout Jésus, n'est pas de Dieu ; et celui-ci est l'esprit de l'Antichrist dont vous avez entendu [dire]

instruits par l'onction (II, 20), dans le second il continue l'exhortation commencée au §. précédent ; l'indicatif paraît préférable conformément à II, 3, 5 ; III, 16, 19, 24 ; IV, 13 ; V, 2. — La leçon de K : γινώσκειται, suivie par la Vulg. (*cognoscitur*), convient moins bien que le style direct et est une altération de « οὐκ ἐστίν ». — ἐληλυθὸτα, leçon de N A C K L, moins coulante que ἐλελυθέναι, leçon de B suivie et bien appuyée par Polycarpe dans une citation de ce verset (*Ad Phil.* VII, 1 ; cf. p. 97 s.).

On reconnaît l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme, à la profession de foi. L'esprit est considéré dans l'individu, il l'inspire : πᾶν πνεῦμα équivaut à tout homme inspiré de l'esprit. Jean considère d'abord la profession de foi orthodoxe, signe de l'Esprit de Dieu. Dans cette profession les mots Jésus-Christ peuvent être considérés comme sujet : tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, est de Dieu. L'appellation Jésus-Christ est synonyme du Verbe ou du Fils, comme dans Jo. xvi, 3, ou dans Ignace d'Antioche : Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρί ἦν (*Magn.*, VI, 1) ; ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀπ' ἐνὸς πατρὸς προελθόντα (VII, 2). On pourrait également considérer Ἰησοῦν comme sujet et Χριστόν comme attribut : tout esprit qui confesse que Jésus est le Christ venu en chair est de Dieu. Christ demeure synonyme de Verbe. Cette lecture est soutenue par II, 22. Cependant on préférera la première manière de traduire, car il est plus conforme à l'usage de lire « Jésus-Christ » comme une seule appellation ; de plus dans §. 3a *infra* τὸν Ἰησοῦν correspond à Ἰησοῦν Χριστόν du présent verset. Quoi qu'il en soit, le sens dogmatique de la phrase demeure le même. Il faut confesser que le Christ est venu dans la chair. On pourrait penser à une condamnation du docétisme, mais il vaut mieux interpréter ce texte d'après II, 22 et y voir la condamnation de la même hérésie, c'est-à-dire des erreurs de Cérinthe (cf. *Introd.* p. 121 s.). Le Fils de Dieu s'est réellement incarné et n'est pas demeuré d'une manière transitoire en Jésus : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo. I, 14). Tout esprit qui confesse cette doctrine est de Dieu, ce qui revient à dire : tout homme qui animé de l'esprit confesse cette foi, possède l'Esprit-Saint. On peut croire ce qu'il dit.

3) La leçon de la Vulg. : *solvit* suppose en grec λύει à la place de μὴ ὁμολογεῖ. Plusieurs Pères grecs, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène ont lu λύει autant qu'on en peut juger par des passages de leurs œuvres conservés seulement en latin ; Irénée : *Omnis spiritus qui solvit Iesum, non est ex Deo, sed de Antichristo est* (*Adv. Haer.* III, xvi, 8) ; il est difficile d'attribuer cette leçon au traducteur, car on lit avant la citation : *per multa dividens Filium Dei*. Origène, à propos de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ : *Haec autem dicentes non solvimus suscepti corporis hominem, cum sit scriptum apud Iohannem « Omnis spiritus qui solvit Iesum non est ex Deo »* (*In Mat.* 65 ; G. C. S. XI, 152) ; reminiscence probable du même texte de I Jo. : πλὴν

ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἔστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. ὁ αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσμεν· ὁ γινώσκων πᾶν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

σήμερον οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλοὶ πλέον οἶδα ἔν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν (In Mat., xvi, 8; G. C. S. X, 500). Clément d'Alex., au début de II Jo., sans doute sous l'influence du présent verset : *Adstruit in hac epistola... ut nemo dividat Iesum Christum, sed unum credat Iesum Christum venisse in carne* (Adumbrationes; G. C. S. III, 215). Dans un manuscrit découvert au mont Athos, un scoliaste attribue à ces trois auteurs la leçon ὁ λέει τὸν Ἰησοῦν (Texte und Untersuchungen, XVII, 4, N. F. II, p. 48). L'historien Socrates la lisait encore (H. E., vii, 32). Chez les latins, s. Cyprien l'a ignorée : *Omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne uenisse, de Deo est, qui autem negat in carne uenisse, non de Deo est, sed est de antichristi spiritu* (Testimonia, II, 8; C. S. E. L. III, 73). Mais Tertullien l'a connue : *negantes Christum in carne uenisse et soluentes Iesum* (Adv. Marcionem, v, 16; C. S. E. L. XLVII, 631; cf. XX, 274); Lucifer de Cagliari aussi : *omnis spiritus qui destruit Iesum* (De non parcedo in Deum del. xxiv; C. S. E. L. XIV, 262); de même s. Augustin (In I Jo. Tract., vii, 2) et l'auteur du Speculum (C. S. E. L. XII, 280). La leçon λέει est donc ancienne chez les Pères grecs et a joui d'une grande diffusion chez les Pères latins. Comme le ὅ. 3^e fait antithèse au ὅ. 2^e la tendance a été d'uniformiser les deux textes en rapprochant le second du premier. Après τὸν Ἰησοῦν (leçon de A B) s'ajoute κύριον, K L : Χριστόν et ces trois mêmes manuscrits ajoutent encore : ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. La leçon courte τὸν Ἰησοῦν est évidemment la meilleure. La tendance à uniformiser les textes fait préférer λέει à μὴ ὁμολογεῖ. Cependant μὴ ὁμολογεῖ, tout à fait soutenu par les manuscrits et Polycarpe (cf. p. 98), est bien dans le style johannique qui aime à répéter sans forme négative ce qui vient d'être dit sous forme positive (cf. ὅ. 10 et p. 108, 110). On peut donc hésiter.

Celui qui ne confesse pas Jésus selon l'orthodoxie du ὅ. 2, n'est pas de Dieu. Si on préfère la leçon λέει, celui qui disoit, qui désagrège Jésus, est celui qui ne reconnaît pas en Jésus le Verbe incarné, dissocie de Jésus le Verbe-Christ. L'idée fondamentale est la même que celle exprimée par μὴ ὁμολογεῖ, mais la tournure est plus énergique.

Jo. ajoute aussitôt quel est cet esprit négateur ou dissolvant; il est celui de l'adversaire eschatologique. Les faux docteurs participent à l'esprit de l'Antichrist, comme les fidèles à l'Esprit de Dieu. Si on n'avait que ce texte sur l'Antichrist dans l'épître, on pourrait croire que Jo. a, comme saint Paul, admis un Antichrist personnel; mais ce que Jo. a dit dans n. 18 ne permet pas d'entendre les choses de la sorte. Si on considère ensemble n. 18 et le présent verset, il ressort que l'Antichrist est aux yeux de Jo. un être de raison, adversaire typique ou doctrine, qui a un esprit spécifique. Par son esprit, l'Antichrist vit dans les faux docteurs hérétiques, il est identique à eux. Il n'y a pas à l'attendre en dehors d'eux. Jean répète le vñ de n. 18.

qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde. ⁴ Quant à vous, vous êtes de Dieu, [mes] petits enfants, et vous les avez vaincus, car celui qui [est] en vous est plus grand que celui qui [est] dans le monde. ⁵ Eux sont du monde, c'est pourquoi ils parlent [à la façon] du monde et le monde les écoute. ⁶ Quant à nous, nous sommes de Dieu. Celui qui connaît Dieu nous écoute, celui qui

Au moment où il écrit, l'adversaire attendu est déjà dans le monde. La coïncidence de temps indique bien encore l'unité de pensée avec n. 18.

4) Après avoir donné le critère qui permet de discerner les esprits, Jo. reporte sa pensée vers les fidèles. — ὑμεῖς en tête du verset marque une certaine emphase et fait opposition avec αὐτοὶ du ὅ. 5. Les fidèles sont de Dieu, car ils possèdent son Esprit. L'appellation τεκνία, comme précédemment ἀγαπητοί, ajoute aux paroles de l'apôtre une note d'affection. — αὐτοὶ, « eux », désigne les pseudo-prophètes du ὅ. 1, en qui vit l'esprit de l'Antichrist (ὅ. 3). Les fidèles les ont vaincus, ils ne se sont pas laissés entraîner par eux. Le départ des hérétiques (n. 19) indique leur défaite. Si les fidèles ont remporté la victoire, ce n'est pas par leurs propres forces, mais avec l'aide de Dieu qui est plus grand, donc plus fort, que celui qui est dans le monde, c'est-à-dire que le démon, prince de ce monde (Jo. xii, 31; xiv, 30). Il y a donc une collusion entre les hérétiques antichrists et Satan. L'idée est traditionnelle. Dans le III^e livre Sibyllin (63-74), l'adversaire eschatologique est Bêthel, synonyme de Satan, et dans II^e Thess. II, 9 l'impie agit par la puissance du démon. L'Esprit qui inspire les faux docteurs antichrists est un esprit diabolique.

Le secours que Dieu a donné aux fidèles pour vaincre doit leur inspirer confiance et aussi, selon la remarque de saint Augustin, leur enseigner l'humilité : *noli te extollere. Vide quis in te vicit* (In I Jo. Tract., vii, 2).

5) Les hérétiques sont encore désignés par un simple pronom : αὐτοί. Cette manière d'écrire n'a pas une allure mystérieuse, comme lorsqu'il s'agit de Dieu ou du Christ, elle est ici une tournure péjorative. Eux sont du monde, alors que les fidèles sont de Dieu. Ils sont du monde, car ils lui appartiennent, suivent ses inspirations. Jean ne dit pas explicitement ici qu'ils sont du diable (cf. III, 10), mais il le laisse bien entendre, car le diable dont il vient de parler à mots couverts (ὅ. 4) est dans le monde.

C'est parce qu'ils sont du monde que les pseudo-prophètes parlent du monde, c'est-à-dire à sa façon; ils tiennent de lui leur doctrine et non de Dieu. — ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν rappelle ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ de Jo. iii, 31. Le monde écoute les faux docteurs, car il retrouve en eux sa prétendue sagesse. Les hérétiques devaient donc rencontrer un certain succès en dehors de la communauté. Le monde leur était favorable, tandis qu'il demeurait indifférent ou hostile à l'égard des fidèles (iii, 1, 13). Il aime ce qui lui appartient. La pensée rappelle Jo. xv, 19 : εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ᾔτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει.

6) ἡμεῖς s'oppose non seulement à αὐτοὶ du ὅ. 5, mais aussi probablement à μὲς du ὅ. 4. L'apôtre paraît parler ici au nom de la hiérarchie, de lui

ἐκ τούτου γινώσκουμεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

⁷ Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. ⁸ ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω

d'abord et ensuite des autres prédicateurs de l'Évangile. Les chefs de l'Église sont de Dieu et, sous-entendu, parlent selon Dieu, selon la vérité. Deux individus types sont envisagés dans le parallélisme antithétique qui suit : celui qui connaît Dieu et celui qui n'est pas de Dieu. Le premier représente le fidèle et le second l'hérétique. Les deux expressions : connaître Dieu et être de Dieu sont équivalentes, car connaître Dieu c'est être de lui, posséder son Esprit. Celui qui connaît Dieu écoute ses apôtres et ses prédicateurs, reconnaît la vérité de leur enseignement, notamment en ce qui concerne la foi au Christ venu dans la chair. Celui qui n'est pas de Dieu n'écoute ni ne reçoit la vérité. On peut rapprocher Jo. viii, 47 : ὁ δὲ ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ ἀκούει διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστέ.

ἐκ τούτου se rapporte au fait qu'on écoute ou qu'on n'écoute pas. L'attitude en face de l'enseignement traditionnel est un critère qui permet de discerner les esprits. Ce critère ne diffère pas de celui de la doctrine christologique donné aux §. 2, 3. — Grammatically γινώσκουμεν se rapporte au même sujet que ἡμεῖς, ἡμεῶν, donc aux chefs de l'Église; mais nous savons combien Jo. passe facilement d'un sujet à l'autre. La phrase paraît conclure toute la péricope (§. 1-6), il semble donc que le « nous » ici désigne Jo. et la communauté. L'Esprit de vérité est l'esprit de Dieu; l'esprit d'erreur est l'esprit de l'Antichrist et du monde, soufflé par le diable.

ENCORE LA CHARITÉ (IV, 7-21).

Jo. qui s'était écarté du thème de la charité (iii, 11-24) pour mettre les fidèles en garde contre l'erreur (iv, 1-6), revient à l'amour fraternel, comme à son sujet favori. Dans la présente section la plupart des idées que nous rencontrons ont déjà été exprimées. La présentation différente concourt à les faire connaître davantage. L'amour fraternel et son obligation ont leur principe en Dieu qui est amour (§. 7, 8); Dieu a manifesté son amour pour nous dans la mission de son Fils et nous a aimés le premier (§. 9, 10); il nous a donné l'exemple de la charité (§. 11). Après ces considérations sur Dieu source et modèle de la charité fraternelle, Jo. revient aux idées qui lui sont chères : la communion avec Dieu, que prouve la présence de l'Esprit en nous, a pour conditions la pratique de la charité et l'orthodoxie de la foi au Christ (§. 12-16). Puis Jo. complète ce qu'il avait commencé de dire sur les fruits de la charité fraternelle (iii, 19-22) : celle-ci nous donne l'assurance pour le jour du jugement (§. 17), car elle exclut la crainte (§. 18); elle nous donne aussi la preuve que nous aimons Dieu (§. 19-21).

⁷ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους rattache cette nouvelle péricope à l'avant-dernière ἴνα... ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (iii, 23); en tête du développement, comme dans iii, 11,

n'est pas de Dieu, ne nous écoute pas. A ceci nous connaissons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur.

⁷ Bien aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu et quiconque aime est engendré de Dieu et connaît Dieu. ⁸ Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour.

à la manière d'une *responsio*. Sauf dans ii, 15 où la formule est négative et où il s'agit du monde, Jo. ne dit pas à propos de la charité ἀγαπᾶτε, mais ἀγαπῶμεν, la tournure est moins autoritaire et plus persuasive. — pour le sens de l'expression cf. iii, 11.

La charité vient de Dieu, elle procède de lui comme de sa source. Après πᾶς ὁ ἀγαπῶν il faut sous-entendre ἀδελφόν ou ἀδελφὸς αὐτοῦ et non Θεόν (leçon de A), car il s'agit de l'amour à l'égard des frères. De même que celui qui pratique la justice (ii, 29), celui qui aime est né de Dieu. La charité fraternelle est un effet de notre naissance surnaturelle, elle a une origine divine; c'est pourquoi elle est un critère de notre filiation (cf. iii, 10). En nous faisant participer à sa vie, Dieu nous fait participer à sa charité. On aime parce qu'on est né de Dieu; et aussi parce qu'on connaît Dieu. La véritable connaissance s'achève, nous l'avons vu, dans la pratique du grand commandement (ii, 3-11). Ainsi notre filiation et notre connaissance de Dieu sont les principes de la charité fraternelle. Une telle origine indique l'excellence de cette vertu. Les mots ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν et γεγέννηται, γινώσκει commencent par les mêmes consonnes et donnent à la phrase une allure rythmique.

⁸ Antithèse à ^{7b}. Celui qui n'aime pas son frère n'a pas compris ce qu'est Dieu. L'aor. οὐκ ἔγνω fait contraste avec le présent γινώσκει du §. 7^b; alors que celui qui aime possède la connaissance d'une manière continue, celui qui n'aime pas n'est point encore arrivé à la connaissance. Sans la charité fraternelle il n'y a pas de connaissance de Dieu. En effet, Dieu est amour, mot sublime qui résume tout ce que le chrétien peut savoir de son créateur. L'amour est l'attribut qui fait le mieux connaître la nature de Dieu, celui que Dieu a le mieux manifesté aux hommes dans l'histoire du salut; il est à tel point représentatif que Jo. ne le considère plus comme un attribut, mais comme l'expression de la nature même de Dieu. Jean est pour le primat de la charité, comme saint Paul (I Cor. vii, 1-3; xii). Connaître Dieu n'est pas être grand métaphysicien, mais avoir l'intelligence de sa nature qui est amour. Pareille connaissance est à la portée de toute âme générée.

Le Judaïsme savait que Dieu aimait Israël et même les nations païennes (Jonas), bien que ce dernier point fût rejeté par beaucoup (Act. xxi, 21, 22) Rutili Simlai († 250) pensait que toutes les démarches de Dieu se ramenaient à l'amour : « *Veux-tu savoir que toutes les voies de Dieu sont amour* (Ps. xxv, 10) : *au début de la Loi il a paré une fiancée* (Gen. ii, 22); *à la fin il a enterré un mort* (Dent. xxxiv, 6, cf. Jude, §. 9, p. 310) *et au milieu il a visité un malade* » (Gen. xviii, 1), (*Tanchuma*, B, i (42^a); Strack-Bill. III, 778). Mais l'amour de Dieu s'est surtout manifesté dans le N. T. et c'est dans l'incarnation que Jo. le contemple.

τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. ⁹ ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. ¹⁰ ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. ¹¹ Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφειλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. ¹² Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.

10. TSVM : ἠγαπήσαμεν. — HW : ἠγαπηκαμεν.

9) L'ameur de Dieu a été rendu visible, d'une manière éclatante, dans le fait qu'il a envoyé son Fils unique dans le monde pour nous donner la vie. — ἐφανερώθη à l'aor., car si Dieu a toujours montré son amour, il l'a surtout manifesté dans la circonstance envisagée. — ἐν ἡμῖν, formule très significative, dont l'explication est indiquée à la fin du verset : c'est en nous que se manifeste l'ameur divin par le don de la vie surnaturelle. L'adjectif μονογενῆς est toujours employé par Jo. à propos du Fils (ici et Jo. 1, 14, 18; III, 16, 18); sur le sens de ce mot et son usage chez les Grecs, cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 22. Ce Fils, unique au sens transcendant, et donc très cher, Dieu l'a envoyé dans le monde, c'est-à-dire dans l'humanité. — ἀπέσταλκεν au parfait, car l'événement est dans le passé et son effet demeure. L'initiative du salut appartient au Père qui nous a aimés le premier comme Jo. va le dire au §. 10 (cf. II Tim. 1, 9).

Le but de la mission du Fils est de nous donner la vie (cf. III, 14). Semblable donc est au-dessus de tout don, car il nous fait enfants de Dieu (III, 1). Cette vie est de' αὐτοῦ, « par lui », c'est-à-dire par le Fils. Nous vivons de la vie du Christ, vie qu'il puise au sein du Père et qu'il nous communique (I, 2) par son Esprit (III, 9). Le texte se rapporte à l'incarnation et à la rédemption.

Vivre de la vie du Christ est aussi, mais sous d'autres formules que chez saint Jean, une idée fondamentale de la théologie et de la spiritualité de saint Paul (cf. II Cor. IV, 10; Gal. II, 20; Col. III, 4; Phil. I, 21).

10) Jo. considère l'ameur en lui-même; « en ceci consiste l'ameur », non l'ameur de Dieu pour l'homme, mais l'économie de l'ameur. Cette économie est exprimée dans une phrase négative, puis dans une phrase positive, tournure de style bien johannique pour insister sur une idée (Jo. I, 20; VI, 38; VII, 22; XII, 6; II Jo., 5; cf. *Introd.* p. 109 s. et *supra*, IV, 2, 3 si en garde μὴ ὁμολογῇ). Le véritable amour est celui qui commence. Tel a été l'amour de Dieu (cf. §. 19); celui de l'homme n'est venu qu'après, comme une réponse. — ἠγάπησεν à l'aor. comme dans Jo. III, 16; il s'agit d'un acte d'amour extraordinaire qui a eu lieu dans le temps marqué par ἀπέστειλεν. — ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν correspond à ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ (§. 9) et exprime un autre aspect corrélatif de la même réalité rédemptrice. — sur ἱλασμός, cf. II, 2. — Le Christ ἱλαστής est considéré ici d'après le résultat de sa passion. Jean parle encore dans le cadre de la communauté (ἡμῶν), mais pré-

⁹ En ceci l'amour de Dieu a été manifesté en nous : que Dieu ait envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui.

¹⁰ En ceci consiste l'amour : non que nous ayons aimé Dieu, mais que lui nous ait aimés et qu'il ait envoyé son Fils propitiation pour nos péchés. ¹¹ Bien aimés, si Dieu nous a aimés de la sorte, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. ¹² Personne n'a

évidemment il a déjà dit que le Christ était ἱλαστής pour les péchés du monde entier (II, 2; cf. *infra*, §. 14). Paul exprime la même pensée que Jo. sur l'amour de Dieu manifesté dans l'envoi et la mort de son Fils (Rom. V, 8, 9; Éph. II, 4, 5). La leçon de B ἠγαπήκαμεν paraît fautive, car le sens du parfait ne convient pas ici.

Les §. 9 et 10^b rappellent Jo. III, 16 : οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. La plupart des mots sont communs à ces versets de l'épître et de l'évangile, à l'exception de la foi dont Jo. traite ailleurs dans l'épître (II, 22, 23; III, 23; IV, 2, 15; V, 1-12); ἔδωκεν dans l'évangile exprime « l'abandon du Fils à la mort » (Lagrange) et équivalant à ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν.

Les *Odes de Salomon* contiennent cette belle réflexion religieuse : « *Je n'aurais pas su aimer le Seigneur, si lui-même ne m'avait aimé [le premier]* » (III, 3). Comme saint Jean l'auteur avait médité sur la priorité de l'amour divin.

11) Jo. répète ἀγαπητοί comme pour attirer l'attention sur ce qu'il va dire; c'est la dernière fois qu'il emploie dans l'épître cette appellation. — καὶ à le sens de « aussi ». Ce verset est la conclusion de ce qui vient d'être dit sur l'amour de Dieu à notre égard. L'expression οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν rappelle encore le début de Jo. III, 16. Dieu nous a aimés d'une manière admirable. Nous aussi, en conséquence, nous devons aimer. Jean ne conclut pas que nous devons aimer Dieu, cela va de soi et n'est pas l'objet de la présente péripécie; il conclut que nous devons nous aimer les uns les autres. L'ameur de Dieu, qui est la source de l'amour fraternel, en est aussi le modèle. Ce n'est donc pas seulement la charité immense du Christ que Jo. propose comme un devoir à notre imitation (III, 16), mais encore la charité du Père, comme dans le Sermon sur la montagne (Mt. V, 43-48). Paul recommande aussi aux fidèles d'être les imitateurs de Dieu (Éph. V, 1). L'idée faisait partie de la catéchèse et vient de l'enseignement du Sauveur.

On remarquera que c'est l'incarnation rédemptrice qui fait connaître l'amour du Père et sert de prémisses à la conclusion de Jo. sur la charité fraternelle. On retrouve ainsi dans les §. 7-11 la même connexion entre la foi et la charité que dans III, 23. Le dogme fonde la morale.

12) Jo. montre l'excellence de la charité fraternelle. Ce n'est que dans la gloire, après la parousie, que nous verrons Dieu comme il est (III, 2). Tant que nous sommes dans la vie présente Dieu est pour nous invisible; même enseignement, en termes presque identiques, dans le IV^e évangile : Θεὸν οὐδεὶς ὤρακεν πώποτε (I, 18; cf. VI, 46; I Tim. VI, 16). L'expression ἀόρατος

ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. ¹³ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. ¹⁴ καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. ¹⁵ ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς

12. THWV : τετελειωμένη ἐν ἡμῖν. — SM : ἐν ἡμῖν τετελειωμένη.

15. HWVM : ὅς ἐσθ. — TS : ὅς ἐσθ. — H *solus post Ihesum addit* [Χριστός].

θεός, qu'emploie saint Paul (Col. 1, 15; 1 Tim. 1, 17), se retrouve chez les auteurs grecs, chez Philon, Josèphe, dans les écrits hermétiques (cf. BAUER, *Wörterb.*; BULTMANN, *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, dans *ZntW*, 1930, p. 169-192). Les Juifs et les chrétiens ont pu emprunter l'expression à Phellénisme, mais ils avaient mieux que les Grecs l'idée religieuse de la transcendance de Dieu. Le Père est invisible ici-bas, cependant nous pouvons être assurés de notre union à lui si, par la pratique de la charité fraternelle, nous prenons modèle sur lui; cf. §. 16. Sans le voir nous le savons présent. La charité est, en effet, le critère des enfants de Dieu (III, 10, 14). A propos des théophanies dans l'A. T. cf. III, 2.

Les Rabbins enseignaient aussi l'invisibilité de Dieu durant la vie (STRACK-BULL. I, 783; II, 362 s.).

En quel sens faut-il interpréter αὐτοῦ? L'exégèse la plus satisfaisante est celle qui entend ce pronom d'un génitif objectif : l'amour à l'égard de Dieu est parfait en nous (*Belser, Camerlynck, Vrede, Windisch*). Le sens est alors que l'ameur du prochain perfectionne notre amour de Dieu, ou est le complément nécessaire; même idée dans les Synoptiques à propos du second commandement semblable au premier (Mc. xii, 31; Mt. xxii, 39). La charité fraternelle est considérée comme faisant partie de la vertu théologique de charité, car Dieu vit dans nos frères (cf. Mt. xxv, 31-46; 1 Cor. viii, 11, 12). Il y a aussi dans Jo. l'idée que l'amour du prochain est le gage de l'amour pour Dieu, car Dieu on ne le voit pas et en aimant nos frères nous sommes assurés d'aimer Dieu (cf. iv, 20). Il est beaucoup moins satisfaisant d'entendre αὐτοῦ d'un génitif subjectif, c'est-à-dire de l'amour de Dieu pour l'homme (*Bonsirven, Charue, Brooke*). Le sens est alors que par sa divine présence en nous Dieu réalise son amour dans la plénitude, idée très belle, mais qui s'accorde moins bien avec le contexte. Nous écrivons ἐν ἡμῖν après τετελειωμένη avec N B contrairement à A qui l'écrit avant.

13) Dans les §. 13 à 16^a Jo. revient sur des idées déjà dites. Leisy considère tout le passage comme ajouté après coup par un rédacteur (cf. *Introd.* p. 117 s.). Mais Jo. a coutume de se répéter. Il vient de parler de la charité qui nous donne l'assurance de la communion avec Dieu et ou est le critère. Aussitôt il passe à une autre preuve de l'union avec Dieu : la présence de l'Esprit. Ce §. 13 est presque mot pour mot la répé-

jamais vu Dieu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous. ¹³ En ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : qu'il nous a donné de son Esprit. ¹⁴ Et nous, nous avons vu et nous rendons témoignage que le Père a envoyé le Fils comme sauveur du monde. ¹⁵ Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure

tion de III, 24^b. L'idée est la même. L'Esprit fait connaître sa présence par des charismes et témoigne ainsi de notre filiation dont il est le principe (III, 9).

14) Dans les §. 14-15 Jo. reprend l'idée de l'orthodoxie de la foi, critère de la communion (II, 22-24; IV, 2-3); il y reviendra encore (V, 1). — ἡμεῖς τεθεάμεθα paraît s'opposer à οὐδεὶς πώποτε τεθέσται (§. 12), Dieu le Père est invisible, mais en a vu le Fils que le Père a envoyé; en a la même opposition que dans Jo. 1, 18. Le « nous » que Jo. emploie ici est celui du témoin comme dans I, 1-3; l'auteur parle en son nom personnel et en celui du groupe apostolique. Dans §. 7-13, au contraire, le « nous » désignait l'auteur et la communauté des fidèles. Ce changement de sujets est assez dans la manière de Jo. (cf. §. 6; III, 23-24). D'après Cadmus il ne s'agirait que d'une vision intérieure accordée par l'Esprit qui vient d'être nommé; Jo. parlerait donc encore au nom de la communauté. Mais τεθεάμεθα rappelle trop θεασάμεθα des prologues du IV^e évangile (I, 14) et de l'épître (I, 1) pour être entendu autrement; de même pour μαρτυροῦμεν (cf. Jo. 1, 7, 8, 15, 32, 34 et I Jo. 1, 2). Jean a vu dans le passé la manifestation du Fils incarné et il rend témoignage dans le présent. Le Fils est nommé « Sauveur du monde » comme dans Jo. IV, 42. Plusieurs rois hellénistiques ont pris le nom de σωτήρ, seul Jésus le « garde encore » (LAGRANGE, sur Luc. II, 11). Jean affirme de nouveau l'universalité de la rédemption (II, 2). La teneur du §. 14 est presque identique à celle de Jo. III, 17 : ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον... ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. — on remarquera la même omission d'αὐτοῦ après υἱόν. Dans le paganisme le titre de « sauveur » a été donné à plusieurs dieux : Σαράπιδι Ἰσιδι Σωτῆρι (DITTENB. *Or. inscrip.* 87), κηδεμόνα καὶ σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων αὐτάρχη θεόν (ÉLIUS AMSTIDE, *Orat. in. Scapin*, 20, cité par BAUER), cf. ALLO, *Les Dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1926, p. 5-34.

15) Celui qui accepte le témoignage apostolique et reconnaît l'incarnation rédemptrice selon la véritable doctrine est uni à Dieu. C'est toujours l'orthodoxie de la foi, critère de la communion (IV, 2; cf. V, 1). Cette orthodoxie consiste à reconnaître que Jésus de Nazareth, qui a vécu et souffert, est le Fils de Dieu; profession de foi équivalente à l'affirmation que Jésus-Christ, c'est-à-dire le Verbe, est venu dans la chair (IV, 2; cf. II Jo. §. 7).

Jo. a déjà dit que la foi véritable implique la pratique des commandements (II, 3-6; III, 23-24). Nous lisons ἐὰν avec B, de préférence à ἔν, leçon de N A K L. Après Ἰησοῦς B arm. ajoutent Χριστός pour se conformer à l'expression courante.

ἐν τῷ Θεῷ. ¹⁶ καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. ¹⁷ Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, ¹⁸ φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ

16. TWSVM : μενει². — H : [μενει]².

16) Après la digression sur l'Esprit et la foi véritable (γ. 13-15), Jo. revient au thème de la charité; γ. 16^a sert de transition. Le « nous » est toujours apostolique (γ. 14); ἡμεῖς ἐγνώκαμεν rappelle ἡμεῖς τεθεάμεθα (γ. 14) et oppose la connaissance des témoins à la fausse gnose des hérétiques — ἐγνώκαμεν, πεπιστεύκαμεν au parfait, car la connaissance et la foi remontent au passé et demeurent. Ceux qui ont vu Jésus, Fils de Dieu, ont connu l'amour que Dieu a toujours pour nous (ἔχει au présent, avec l'idée de durée); car Dieu le leur a bien manifesté dans la mission de son Fils, comme il a été déjà dit (γ. 9, 10). Leur cœur a été touché et ils ont cru à l'amour; ils n'ont pas refusé de l'admettre bien qu'il fût immense. L'expression ἐν ἡμῖν, qui paraît d'abord incorrecte ou équivalente à εἰς ἡμᾶς, exprime en fait une idée fondamentale de la théologie johannique. L'amour de Dieu pour nous se manifeste en nous par le don de la vie (γ. 9).

ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν rappelle ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν de Jo. vi, 69; l'ordre différent des verbes exprime deux aspects des rapports de la connaissance et de la foi; la foi vient de la connaissance et conduit à une connaissance plus parfaite.

La répétition « Dieu est amour » conclut l'ensemble des γ. 7-16^a sur Dieu source et modèle de la charité dans l'envoi de son Fils. Elle fait penser à une *inclusio* sémitique (γ. 8). Celui qui demeure dans l'amour (cf. Jo. xv, 9, 10), dans la charité fraternelle que Jo. veut inculquer, demeure en Dieu puisque Dieu est amour et que l'amour vient de Dieu (γ. 7), et Dieu demeure en lui puisque celui qui aime est né de Dieu (γ. 7; cf. iii, 10). En d'autres termes, pas de communion avec Dieu sans la charité fraternelle. Cette charité, comme l'Esprit-Saint (γ. 13), comme l'orthodoxie de la foi en Jésus (γ. 15), est une preuve de la demeure réciproque de Dieu en nous et de nous en Dieu; c'est Dieu qui vit dans l'âme avec son amour. Mais alors que l'Esprit et la foi sont principes de notre filiation (iii, 9; v, 12), la charité en est la conséquence. — *μεν* 2^o omis par A, *vulg.*, est très soutenu par B K L.

17) Jo. va maintenant traiter des fruits de la charité fraternelle (γ. 17-21), comme à la fin du précédent développement sur la charité (iii, 19-22). Le premier fruit indiqué ici est l'assurance au jour du jugement, et non plus seulement dans la prière comme dans iii, 21-22. Si on rapporte ἐν τούτῳ à εἶτι, comme dans iii, 16; iv, 9, 10, 13, la phrase devient très lourde avec la proposition incidente commandée par ἵνα. Il est plus normal de rapporter

en lui et lui en Dieu. ¹⁶ Et nous, nous avons connu l'amour que Dieu a en nous et nous [y] avons cru. Dieu est amour; et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. ¹⁷ En ceci l'amour est parfait relativement à nous : que nous ayons assurance pour le jour du jugement, parce que, à la façon dont lui est [au ciel], nous sommes nous aussi en ce monde. ¹⁸ Il n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait chasse

ἐν τούτῳ à ἵνα comme dans Jo. xv, 8; ἵνα a un sens explicatif (cf. *supra*, ii, 27; iii, 1). L'expression τετελείωται ἡ ἀγάπη rappelle ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται de ii, 5; mais alors que dans ii, 5 il s'agit de l'amour à l'égard de Dieu, ici il s'agit de l'amour fraternel; contrairement à *Fulg. Clem.* qui ajoute *Dei* après *charitas*. Cet amour est dit parfait « avec nous », μεθ' ἡμῶν, et non « en nous », ἐν ἡμῖν. Il peut s'agir d'un hébraïsme, mais est alors une simple traduction de עַם qui signifie parfois « à l'égard de » (Josué, ii, 12; Ps. lxxvii [hébr. lxxviii], 37), ou bien d'une nuance voulue, la charité est considérée alors comme une entité qui coopère avec nous, car elle ne vient pas de nous, mais de Dieu (γ. 7). Quoi qu'il en soit, l'assurance pour le jour du jugement est le plein effet, l'épanouissement de la charité en nous. Jean a déjà dit que lors de la parousie ceux qui demeurent dans le Christ n'auraient rien à craindre (ἵνα... σχωμεν παρρησίαν, ii, 28). La charité est un autre motif de la même assurance. Ce motif est expliqué (εἶτι) par notre ressemblance avec le Christ désigné encore ici par ἐκεῖνος (cf. ii, 6). Le Christ n'est pas envisagé dans son existence terrestre, mais dans son existence actuelle auprès du Père : nous sommes en ce monde comme il est dans le ciel. — La leçon de B ἐσόμεθα s'accorde moins bien avec le contexte, car l'explication introduite par εἶτι porte sur παρρησίαν. En quoi sommes-nous semblables au Christ? On pourrait penser à la communion avec Dieu, la charité en étant le signe. Mais il est préférable de rester dans l'idée même de la charité qui est celle de toute la péripécie. La charité nous rend semblables au Christ. Le Christ qui nous a montré ce qu'était le véritable amour en offrant sa vie pour nous (iii, 16), continue de nous aimer dans le ciel, où il est toujours ἰλασμός (ii, 2). Si nous demeurons dans la charité, nous sommes semblables à lui; nous n'avons donc rien à craindre de lui qui sera notre juge (Jo. v, 22).

Dans la IV^e évangile la foi est une garantie de salut (iii, 18; v, 24), comme ici la charité. Ces deux vertus sont, en effet, solidaires. Sans doute d'après Jo. iii, 18-19, le jugement a déjà lieu, selon l'attitude de l'âme; mais le jugement sera manifesté extérieurement au jour de la parousie (Jo. v, 28-29). En attendant le fidèle peut se demander quel est l'état véritable de son âme. La charité fraternelle lui donne alors l'assurance d'un accueil favorable par le juge.

18) Quelques réflexions d'ordre psychologique confirment ce qui vient d'être dit. La même pensée est exprimée d'une manière négative et ensuite d'une manière positive. Quand on aime tout de bon, on ne craint pas;

τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. ¹⁹ Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. ²⁰ Ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἐώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐκ ἐώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. ²¹ καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

l'amour parfait chasse dehors la crainte. — ἔξω βάλλειν est plus énergique que ἐκβάλλειν, on trouve aussi ἐκβάλλειν ἔξω (Jo. vi, 37; ix, 34, 35; etc.). ὅτι explique pourquoi la crainte est incompatible avec l'amour. — κόλασις, seulement ici et Mt. xxv, 46 dans le N. T., désigne au sens propre l'élagage des plantes (Théophraste, C. P., III, xviii, 2) et au sens figuré, chez les classiques, la punition en vue d'une amélioration; conformément à cet usage Philon dit quo κόλασις ne signifie pas la peine, mais la correction des fautes : ἐστι δὲ καὶ ἡ κόλασις οὐκ ἐπιζημιον, ἀμαρτημάτων οὐσα κώλυσις καὶ ἐπανόρθωσις (*De conf. ling.* 171; Mt. I, 434). Dans le grec de la *Koinè* la nuance a souvent disparu et κόλασις est employé au sens de peine vindicative au même titre que τιμωρία (II Mac. iv, 38; Sngosso, xix, 4; Jérôme, *Ant. jud.* XV, n, 2; cf. TRENCH, *Synonyms*, p. 24 s.). C'est le cas de Mt. où il s'agit du châtiment éternel. L'expression ὁ φόβος κόλασιν ἔχει signifie que la crainte a pour objet la peine et le contexte qui précède laisse entendre que cette peine est la condamnation au jour du jugement. — Jo. revient à l'idée du §. 17. Pareille crainte est bien exclusive de l'amour qui suppose un certain abandon. Opposition analogue entre la crainte et l'amour dans IERACÉ, *Épht.* xi, 1 : ἡ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἡ τὴν ἐνεστώσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, ἐν τῶν δύο.

La fin du §. reprend sous forme concrète l'idée exprimée au début sous forme abstraite : ὁ δὲ φοβούμενος κτλ. correspond à φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ. — Jo. ne veut pas qu'on se laisse aller à une crainte qui n'a rien de filial. Il ne s'agit pas de la certitude du salut, mais de la confiance.

La crainte tenait une grande place dans la religion de l'A. T., elle était synonyme du service de Dieu (Gen. xxii, 12; Ps. xxii, 24; Jonas, i, 9; etc.) et le commencement de la sagesse (Prov. i, 7; ix, 10; Eccl. i, 16). — Jo. ne nie pas la valeur que garde ce sentiment qui peut faire éviter le péché (cf. Mt. x, 28; Le. xii, 5), mais il veut que ses fidèles soient parfaits et n'en aient pas besoin.

¹⁹ ἡμεῖς s'oppose à celui qui craint et qui n'est pas parfait dans l'amour; le « nous » désigne encore l'auteur et les fidèles comme au §. 17. — ἀγαπῶμεν, indie., Jo. constate. — κ et plusieurs manuscrits ont la leçon τὸν θεόν qui a été lue par la *Vulg. Clem.* Il semble encore préférable d'entendre ἀγαπῶμεν de la charité fraternelle par analogie avec les §. 10 et 11 où la priorité de l'amour divin à notre égard est nommée comme un motif de l'amour du prochain. — Α, quelques manuscrits, suivis encore par la *Vulg.* ont ὁ θεός à la place de αὐτός, mais l'emploi du pronom pour désigner Dieu est tout à fait dans le style johannique (cf. ii, 3). Nous aimons, car Dieu nous a donné l'exemple.

d dehors la crainte, parce que la crainte a [pour objet] le châtiment et celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour. ¹⁹ Quant à nous, nous aimons, parce que le premier il nous a aimés. ²⁰ Si quelqu'un dit : « j'aime Dieu » et laisse son frère, c'est un menteur. Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu qu'il ne voit pas. ²¹ Et tel est le commandement que nous avons reçu de lui, que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.

²⁰ Un nouvel argument en faveur de la charité fraternelle est sa corrélation avec l'amour de Dieu (cf. iv, 12). — ἐάν τις εἴπῃ rappelle ἐάν ἴπωμεν (i, 6, 8) et ὁ λέγων (ii, 4, 6, 9); ce quelqu'un n'est pas étranger aux hérétiques; il est le même que celui qui prétend être dans la lumière et a de la haine pour son frère (ii, 9). Les hérétiques prétendaient sans doute aimer Dieu, mais ne se souciaient pas de la charité (ii, 7-11). — Jo. réagit de nouveau contre eux et enseigne que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain. Prétendre que le premier peut exister sans le second est un mensonge. De cette inséparabilité Jo. apporte une double raison.

La première est la présence du frère et l'invisibilité de Dieu. Le fait de voir son frère (ἐώρακεν, d'une vision habituelle) rend l'amour plus facile, plus contrôlable en quelque sorte. L'invisibilité de Dieu (cf. §. 12), au contraire, exige de la part du fidèle plus d'effort, plus de réflexion pour parvenir à l'acte de charité. — οὐ δύναται, leçon de κ B, plus conforme au commandement rapporté au §. suivant que πῶς δύναται, leçon de A K L, suivie par la *Vulg.* — L'idée est qu'on ne peut pas faire ce qui est difficile quand on ne fait pas ce qui est facile.

²¹ La seconde raison est le commandement que nous avons reçu de Dieu. — Selon son habitude Jo. emploie le pronom (ἀπ' αὐτοῦ) plutôt que le nom; le contexte indique Dieu de préférence au Christ, ainsi a compris A qui a ὁπὸ τοῦ θεοῦ, leçon lue par la *Vulg. Clem. (a Deo)*. — Jo. qui a répété si souvent ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς (iii, 11, 14, 23; iv, 7, 12), selon la terminologie du IV^e évangile (cf. *supra*, iii, 11), rejoint maintenant la catéchèse synoptique. Ce commandement, qui ordonne d'aimer Dieu et les frères, rappelle le premier commandement et le second qui lui est semblable (Mc. xii, 29-31; Mt. xxii, 37-40). L'allusion cependant est faite dans le style johannique, le frère est nommé à la place du prochain et les deux commandements semblables sont ramenés à l'unité.

LA FOI ET LA FILIATION (v, 1-13).

Les thèmes sur la charité (iii, 11-24; iv, 7-21) et la foi (iv, 1-6; v, 1-13) se succèdent selon un rythme alternatif. Mais le dernier thème sur la charité tend à passer de la foi (iv, 14-16), et le nouveau thème sur la foi parle encore de la charité (v, 1-3). On est en présence de considérations qui se suivent et qui complètent sans plan bien défini.

V, Ἡ πᾶς ὁ πιστευὼν ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννησάντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. Ἐν τούτῳ γινώσκωμεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. Ἀὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη

La foi est le signe de notre filiation (ŷ. 1^{re}) et la filiation est la raison profonde de l'amour (ŷ. 1^{re}-4^{re}). La foi assure la victoire sur le monde (ŷ. 4^{re}); son objet est Jésus Fils de Dieu (ŷ. 5). Rendent témoignage à la foi véritable l'eau, le sang et l'Esprit (ŷ. 6-8) et aussi le Père (ŷ. 9). Celui qui a la vraie foi est uni au Christ et possède la vie que le Christ communique (ŷ. 10-12). Tel est le cas des correspondants de Jo. (ŷ. 13).

V, 1) La foi est le critère de la filiation, comme la justice (II, 29), la charité fraternelle (IV, 7); Jo. emploie la même formule : πᾶς ὁ πιστευὼν, πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ (ἐξ αὐτοῦ, II, 29) γεγέννηται. La foi, la justice sainteté et la charité sont corrélatives; pas de justice sainteté sans la charité, et la charité est solidaire de la foi (III, 23). Voilà pourquoi elles sont toutes trois critères de la même réalité. Mais alors que la charité est critère de la filiation en tant que conséquence (IV, 7), la foi est critère en tant que cause ou condition (cf. ŷ. 12 *infra*): c'est à ceux qui croient en lui que le Verbe incarné a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jo. I, 12). — Sur l'idée de naissance cf. *supra*, II, 29.

La foi critère de la filiation est celle qui confesse que Jésus est le Christ. Elle s'oppose à la négation des hérétiques qui prétendent le contraire (II, 22). Le mot Christ est pris au sens transcendant de Verbe incarné (cf. IV, 2); confesser que Jésus est le Christ équivaut à confesser qu'il est le Fils de Dieu (cf. ŷ. 5).

De l'idée de foi, Jo. passe aussitôt à celle de l'amour. Le verbe γεννάω sert de transition. La naissance surnaturelle, dont la foi est le critère, implique la charité fraternelle, car elle établit entre les croyants les liens d'une même vie. Sans la foi pas de filiation et donc pas de charité. Ainsi ce n'est pas seulement dans ses motifs (IV, 9, 10) et dans ses divins modèles (III, 16; IV, 10) que la charité dépend de la foi, c'est encore dans son existence même. Ce n'est pas que la foi soit supérieure à la charité, car c'est à la charité qu'elle conduit.

Quelques auteurs (*Brooke, Büchsel*) entendent de la vie de famille ce qui est dit touchant l'amour à l'égard de celui qui engendre et de celui qui est engendré. Il est naturel qu'on aime son père et son frère; l'application à Dieu et aux fidèles serait sous-entendue, tant elle est claire. — Jo. exprimerait une pensée analogue à celle qu'on rencontre chez Plutarque : χρηστοὶ δὲ καὶ δίκαιοι παῖδες, οὐ μόνον διὰ τοὺς γονεῖς ἀγαπήσουσιν μᾶλλον ἀλλήλους, ἀλλὰ καὶ τοὺς γονεῖς δι' ἀλλήλους... τὸ φιλεῖν ἀδελφόν, εὐθὺς ἀποδείξει εἶναι τοῦ καὶ τὸν πατέρα φιλεῖν καὶ τὴν μητέρα (*Morale*, 480^d, f). Il y a bien dans Jo. une analogie tirée de la famille, mais le sens littéral paraît bien désigner Dieu et le fidèle à cause de ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται dans le contexte immédiat. Celui qui engendre est Dieu le Père, source première de la vie, et celui qui est engendré est le fidèle. Saint Augustin entendait τὸν γεγεννημένον du Christ et Windisch demeure hésitant.

V, 1) Quiconque croit que Jésus est le Christ est engendré de Dieu, et quiconque aime celui qui engendre aime celui qui est engendré de lui. 2) En ceci nous connaissons que nous aimons les enfants de Dieu : que nous aimons Dieu et que nous pratiquons ses commandements. 3) Tel est, en effet, l'amour de Dieu : que nous

L'idée exprimée est celle déjà rencontrée dans IV, 21; mais ici Jo. laisse entendre la raison profonde de cette solidarité entre l'amour à l'égard de Dieu et l'amour à l'égard des fidèles : celui qui aime le Père aime celui qu'il a engendré, car dans l'engendré il y a quelque chose du Père. L'amour qu'on a pour Dieu s'étend jusqu'à ses enfants.

2) C'est ainsi que l'amour de Dieu est le critère de l'amour fraternel. Jean dit : τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ et non ἀδελφοί, car il veut attirer l'attention sur l'idée de filiation. Tandis qu'ici l'amour de Dieu est le critère de l'amour fraternel, dans IV, 20 c'était au contraire l'amour fraternel qui était le critère de l'amour de Dieu. L'un et l'autre sont inséparables. — La construction ἐν τούτῳ avec ἔσταν indique une action particulière et répétée, tandis que celle de ἐν τούτῳ avec ἔστω (II, 3) indique plutôt une condition générale.

La pratique des commandements se rapporte sans doute à l'amour de Dieu : nous aimons Dieu en pratiquant ses commandements, comme Jo. va le dire (ŷ. 3). Moins facilement on entendrait la pratique des commandements d'un critère de l'amour fraternel, car si le commandement nouveau ordonne la charité (II, 7-11), d'autres ont un objet différent. La lecture τῶν ἐντολῶν de B est sans doute une harmonisation avec le ŷ. suivant; la lecture ποιῶμεν de B exprime bien l'obéissance.

3) Garder les commandements est une expression johannique (II, 3, 4; III, 22, 24; Jo. XIV, 15, 21; XV, 10). L'amour de Dieu consiste surtout en des actes, c'est-à-dire doit se traduire en eux. — ἔστω est consensitif. — Le même rapport entre la pratique des préceptes et l'amour est exprimé dans le IV^e évangile (XIV, 15, 23), mais alors que dans l'évangile il s'agit de l'amour et des préceptes du Christ, ici il s'agit de l'amour et des préceptes du Père. Les deux idées sont complémentaires; la parole de Jésus est celle de son Père (Jo. XIV, 24; cf. VII, 16). Jean n'explique pas quels sont ces commandements, les fidèles en sont instruits. Déjà l'auteur de la Sagesse avait dit que l'amour consiste à observer les lois : ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων (VI, 18).

L'apôtre ajoute une réflexion sur la nature des commandements et (ŷ. 4^{re}) sur la façon des enfants de Dieu. Les commandements ne sont pas pesants comme on pourrait le croire. Dieu ne charge pas ses enfants d'un fardeau trop lourd. Les préceptes sont faciles : croire à l'incarnation rédemptrice, à l'amour du Père et du Christ pour nous, aimer Dieu et les frères, tels sont les grands devoirs qui ressortent de l'épître. Jésus reproche aux pharisiens de lier des fardeaux pesants, φορτία βαρέα (Mt. XXIII, 4) et déclare n'imposer lui-même qu'un fardeau léger, φορτίον ἥλατον (Mt. XI, 30). La réflexion de Jo. rappelle ces paroles du Sauveur; mais Jo. ne traite pas la question de savoir si les commandements sont par eux-mêmes lourds ou légers; il déclare seulement ici qu'ils ne sont pas lourds pour l'enfant de Dieu (ŷ. 4^{re}).

τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσιν, ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. ὅτις ἐστὶν δὲ ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῇ ὕδατι μόνον,

5. SM : δὲ post τις — W post ἐστίν. — H : ἐστίν [δε]. — TV omlittunt.

6. SVM post αἵματος addunt καὶ πνεύματος. — THW omlittunt.

Le Deutéronome avait déjà dit que la Loi est à la portée du fidèle (xxx, 11-14). D'après Philon, Dieu ne demande rien de lourd, de compliqué ou de difficile, mais quelque chose de tout à fait simple et aisé, il demande qu'on l'aime comme bienfaiteur, ou du moins qu'on le craigne comme Maître et Seigneur : αἰσέται... παρὰ σοῦ ὁ θεὸς οὐδὲν βαρὺ καὶ ποικίλον ἢ δύσεργον, ἀλλὰ ἀπλοὺν πᾶν καὶ ῥᾶδιον, ταῦτα δ' ἐστὶν ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην, εἰ δὲ μὴ, φοβεῖσθαι γοῦν ὡς ἀρχόντα καὶ κύριον (*De spec. leg.* I, 299; M. II, 257). Mais la loi qui faisait connaître le péché ne donnait pas un secours pour le faire éviter (Rom. vii). Dans les écrits talmudiques et midrassiques les Rabbins distinguent les commandements légers (תורה קטנה) et les commandements difficiles (תורה גדולה). Le principe de discernement varie. Rabbi Abba ben Kahana († vers 310) citait comme exemple de précepte léger la loi sur les nids d'oiseaux (Deut. xxii, 6-7), et comme exemple de précepte difficile la loi sur l'honneur dû aux parents (Ex. xx, 12). Le critère était ici la dépense d'argent; et Rabbi Abin, contemporain de Rabbi Abba ben Kahana rangeait l'honneur dû aux parents parmi les préceptes légers, car les enfants ne faisaient que rembourser aux parents ce qu'ils avaient reçu d'eux (*Qiddush-chim*, I, 61^a, 58). Une *Baraita* range parmi les préceptes légers ceux dont la transgression s'expie par la pénitence et parmi les préceptes difficiles ceux dont la transgression entraînait la peine de mort (*Schebu'oth* 39^a). Plusieurs Rabbins tendaient simplement à distinguer les préceptes importants de ceux qui l'étaient moins (STRACK-BILL. I, 901-905). Si la dénomination de préceptes légers existait déjà en Israël au temps de Jésus et des apôtres, saint Jean à la suite du Sauveur range toutes les ordonnances divines parmi les préceptes légers, en ce sens que toutes sont faciles; ce qui revient à supprimer la distinction. Le Concile de Trente citant 1 Jo. v, 3 déclare que Dieu n'ordonne pas de choses impossibles (Sess. VI, cap. xi; DENZ. 804, cf. 828).

4) Les commandements ne sont pas lourds, car les enfants de Dieu sont forts. — Le neutre πᾶν τὸ γεγεννημένον équivaut au masculin, comme dans Jo. vi, 37; xvii, 2. Dès lors qu'on a reçu la filiation, qu'on participe à la vie, on est fort. On remporte la victoire sur le monde, à la suite de Jésus (Jo. xvi, 33). — νικᾷ, au présent, car si le combat n'est pas renouvelé, la victoire subsiste. Cette victoire sur le monde est aussi une victoire sur le Malin, prince de ce monde (ii, 13-17; iv, 4); elle montre la vigueur des enfants

gardions ses commandements; et ses commandements ne sont pas lourds, car tout ce qui est engendré de Dieu vainc le monde, et voici la victoire qui a vaincu le monde : notre foi. 5 Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils du Dieu? 6 C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus-Christ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang; et c'est

de Dieu. Pour celui qui possède une telle force, les commandements sont légers.

Le principe de la force n'est pas ici la présence de Dieu comme dans iv, 4, mais la foi. Jean développe un nouvel aspect de la vie chrétienne. — νίκη est au *hapax* dans le N. T.; πίστις, souvent employé dans les Synoptiques, les Actes et les épîtres de saint Paul, n'est usité dans les écrits johanniques qu'ici et Apoc. ii, 13, 19; xiii, 10; xiv, 12; πιστεύειν y est, au contraire, fréquent. — ἡμῶν, afin de bien distinguer la foi véritable de celle des hérétiques. La victoire sur le monde (νικᾷ) remonte au passé (νικήσασα), lors de l'entrée dans l'Église, on de la résistance aux hérétiques; elle est la foi, en ce sens qu'elle est attribuée à la foi comme à son principe. La foi rend fort. Les actes des martyrs en témoignent.

5) Je, fait appel à l'expérience des fidèles et revient à l'objet de la foi véritable. Seul celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu triomphe du monde. Sans cette foi pas de filiation (§. 4), donc pas de force. Jean a déjà dit que les hérétiques sont du monde et parlent selon le monde (iv, 5). Les fidèles peuvent constater eux-mêmes la corrélation entre la profession de foi et l'attitude victorieuse ou asservie à l'égard du monde. La particule δὲ mise après ἐστίν par B, après τις par K K P, est omise par A L.

6) Jo. veut prouver contre les mêmes hérétiques que Jésus est bien le Fils de Dieu venu dans la chair (iv, 2). — οὗτός ἐστιν est une expression un peu emphatique dont Norden a retrouvé des exemples dans des papyrus religieux (*Agnostos Theos*, p. 188); simple rencontre de style (cf. ii, 22; Jo. i, 2, 7; iii, 2, etc.). Le Fils de Dieu, Jésus Christ (cf. iv, 2), est venu par l'eau et par le sang. — δὲ n'indique pas le moyen, mais une particularité distinctive (*Büchsel*); cf. II Cor. v, 7 : διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ ἔργου. La venue du Fils correspond à son envoi par le Père (iv, 9, 10), et l'Éor. ἰθὺς indique un fait appartenant déjà au passé. Jean fait donc allusion à des circonstances historiques de la vie de Jésus. Saint Augustin et, à sa suite, plusieurs commentateurs ont vu dans l'eau et le sang nommés ici l'eau et le sang qui sont sortis du côté de Jésus après sa mort (Jo. xix, 34). Jean affirmerait la réalité de l'incarnation. Mais la suite du verset montre qu'une distinction est faite entre l'eau et le sang, ce qui paraît bien correspondre à des circonstances différentes. Or il y en a deux qui conviennent très bien : le baptême au Jourdain et la mort sur la croix. Le baptême a été le commencement de la vie publique de Jésus, son intronisation comme Messie Fils de Dieu. Jean Baptiste n'est venu que pour le manifester à Israël (Jo. i, 31-34), et le Père lui a rendu témoignage. La passion et la mort ont

ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. ⁷ ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, ⁸ τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. ⁹ εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων

été l'achèvement de la mission terrestre du Fils envoyé par le Père pour l'expiation des péchés (iv, 10). Le sang qu'il a répandu alors nous purifie de nos fautes (i, 7). Le Fils de Dieu est venu par l'eau de son baptême et le sang de sa passion; c'est lui qui a été baptisé et a souffert, il est donc bien venu dans la chair.

Mais l'eau et le sang, qui se rapportent à des faits d'histoire, ont très vraisemblablement aussi une signification symbolique. On sait combien Jo. aime retrouver l'allégorie dans les faits. La multiplication des pains est le prélude du discours sur le pain de vie (vi, 1-15, 22-58), le miracle de l'aveugle né (ix) est le signe du Christ-lumière; quand Judas sort, il fait nuit (xii, 30). Les faits ne sont pas de purs symboles, mais ils sont des faits et en même temps des symboles. Ce sous-allégorique a été bien reconnu par les Pères (cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. xc-xen). Le témoignage solennel rendu par Jo. au fait de l'eau et du sang sortis du côté de Jésus paraît bien indiquer un sens allégorique important. Les Pères ont proposé des explications diverses; ils ont généralement considéré l'eau comme le symbole du baptême et le sang comme celui de la rédemption ou de l'eucharistie (cf. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 499). Dans l'épître Jo. a eu une le même symbolisme. L'eau rappelle le baptême, le sacrement qui donne la vie apportée au monde par le Fils de Dieu; et le sang rappelle la rédemption, ou plutôt, par analogie avec le baptême, l'eucharistie. Plusieurs Pères ont donné du présent verset une explication trinitaire à laquelle n'est pas étrangère l'interpolation du *comma Joannis* (cf. *Introd.* p. 130 ss.). Plusieurs manuscrits A, *syr^b* ajoutent καὶ πνεύματος après αἵματος contrairement au texte de B, *vulg.*; il s'agit vraisemblablement d'une addition d'après la fin du présent verset : καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν qui marque le début d'une nouvelle idée : celle des trois témoins.

Quand Jo. reprend la même pensée en guise d'insistance : οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, il emploie sans doute ἐν comme équivalent de διὰ, ainsi Hébr. ix, 12, 25; cet usage est un sémitisme (I Cor. iv, 21). On pourrait ici encore penser à une réaction contre le docétisme (cf. iv, 2), à la suite de saint Augustin. Mais l'argumentation convient très bien contre Corinthe, d'après qui le Christ venu sur Jésus au baptême s'était séparé de lui avant la passion. Jean affirme que c'est le Fils de Dieu qui a été baptisé et que non seulement il a été baptisé, mais encore qu'il a répandu son sang.

Le témoignage de l'Esprit-Saint ne fait pas allusion au baptême (contre Calmes), ni spécialement aux sacrements (contre Loisy), mais au rôle de l'Esprit selon l'enseignement du IV^e évangile. L'Esprit glorifie le Christ (xvi, 14), et témoigne à son sujet : ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (xv, 26). L'Esprit est un témoin de Jésus, car il instruit les fidèles (*supra*, ii, 20), opère les charismes; et il glorifie Jésus, car son action montre que Jésus est bien le Fils de Dieu venu dans la chair (iv, 1, 2). — μαρτυροῦν, au présent, parce

l'Esprit qui témoigne parce que l'Esprit est la vérité. ⁷ Car ils sont trois qui témoignent, ⁸ l'Esprit et l'eau et le sang et les trois ne sont qu'un. ⁹ Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoi-

que le témoignage de l'Esprit est toujours actuel dans la communauté. Et ce témoignage doit être reçu, car l'Esprit est la vérité (cf. τὸ πνεῦμα τῆς ἀλήθειας, Jo. xiv, 17; xv, 26; xvi, 13). La variante ὅτι Χριστός, au lieu de ὅτι τὸ πνεῦμα, suivie par la *Vulg.*, est contraire à la leçon des anciens et au contexte; il ne s'agit pas de témoigner que Jésus est la vérité, mais qu'il est le Fils de Dieu incarné; cette leçon est une harmonisation avec Jo. xiv, 6.

7-8) L'Esprit n'est pas seul à rendre témoignage; l'eau et le sang témoignent en même temps que lui. La Loi exigeait deux ou trois témoins pour la constatation d'une crime ou d'une faute, notamment dans les cas passibles de la peine de mort (Deut. xvi, 6; xix, 15). Saint Paul fait appel à cette ordonnance (II Cor. xiii, 1) et aussi Notre Seigneur (Mt. xviii, 16; Jo. viii, 17-18). Avec deux ou trois témoins tout peut être constaté. Après la mention de Caïn (iii, 12) et du rôle du diable dans la chute originelle (iii, 8), nous avons ici une dernière allusion de l'épître à l'A. T. Alors que dans le IV^e évangile, Jésus atteste deux témoins touchant sa personne, lui et son Père (viii, 17-18), nous avons ici trois témoins, chiffre maximum indiqué par la Loi; plus loin (§. 9), Jo. nomme encore le Père.

L'objet de la déposition est toujours l'incarnation comme précédemment. L'Esprit témoigne par son action, comme au §. 6. L'eau témoigne au baptême de Jésus; l'idée est que la scène du baptême a bien montré que Jésus était le Fils de Dieu. Le sang répandu sur la croix, plus éloquente que celui d'Abel selon l'expression de l'épître aux Hébreux (xii, 24), témoigne lui aussi de la filiation divine de Jésus. Peut-être avons-nous ici une allusion à Jo. xiv, 31 : Jésus a accepté la mort pour prouver son amour et son obéissance à l'égard de son Père (avec Büchsel); sa mort prouve ainsi sa filiation. Elle était aussi la condition de sa résurrection, et Jo. peut la considérer comme ne faisant qu'une preuve avec celle-ci. — μαρτυροῦντες, au présent, car les faits passés du baptême et de la mort rendent, comme l'Esprit, un témoignage actuel. De plus les réalités que l'eau et le sang symbolisent, baptême chrétien et eucharistie, témoignent elles aussi de l'incarnation par leurs effets spirituels.

Les trois témoins ne font qu'un, c'est-à-dire, ils s'accordent dans le même témoignage touchant la filiation divine de Jésus.

Après μαρτυροῦντες on lit dans la *Vulg. Clémentine* le texte connu en théologie sous le nom de *comma joanneum*; sur ce texte et son origine cf. *Introd.* p. 126 ss.

9) εἰ n'indique pas un doute, mais un fait qui implique une conséquence; de même iv, 11. Nous recevons le témoignage des hommes, quand ce témoignage offre des garanties suffisantes, notamment dans les conditions envisagées par la Loi (§. 7). Or le témoignage de Dieu est plus grand; on ne saurait donc le récuser. — ὅτι αὕτη ἐστὶν peut difficilement se rapporter à ce qui précède à cause de ὅτι 2^e leçon des grands anciens; K. L. P. ont le relatif ἥν à la place de ὅτι 2^e, sans doute pour rendre le texte plus facile;

λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μελίων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστίν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. ¹⁰ ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ. ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποιήκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. ¹¹ καὶ αὕτη ἐστίν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. ¹² ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. ¹³ Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

le sens semblerait alors : « le témoignage de Dieu est plus grand, car c'est le témoignage de Dieu, [celui] qu'il a rendu touchant son Fils ». Ce qui n'est guère satisfaisant. Le mieux est de rapporter ὅτι αὕτη ἐστίν à ce qui suit; ὅτι 2^o n'a qu'une valeur explicative comme *infra*, §. 11, 14 et dans Jo. iii, 11. La phrase signifie : « car ce témoignage, c'est celui que Dieu a rendu au sujet de son Fils. » — Jo. apporte un nouvel argument en faveur de la profession de foi exprimée au §. 5. Le Père, comme l'Esprit, l'eau et le sang, témoigne de la filiation divine de Jésus. Ainsi que nous l'avons noté au §. 6, le Père, dans le IV^e évangile, rend témoignage au Fils : μαρτυρεῖ περὶ υἱοῦ ὁ πater (viii, 18); il témoigne par les miracles et les œuvres qu'il lui a donné d'accomplir et aussi par les prophéties (v, 36, 37; x, 25). Le parfait μεμαρτύρηκεν fait allusion à ces mêmes critères qui appartiennent déjà à l'histoire du passé, mais dont la valeur démonstrative est permanente. L'expression : μαρτυρεῖν περὶ est johannique (Jo. i, 7, 8, 15; ii, 25, etc.).

10) Le témoignage de Dieu en faveur de son Fils est ou n'est pas accepté. Après μαρτυρίαν le codex A ajoute τοῦ θεοῦ qui a été lu par la *Vulg.*; le texte est assez clair sans cette glose explicative. — αὐτῷ, leçon de A B K L P, est écrit pour αὐτοῦ, leçon de N. Celui qui croit au Fils de Dieu, c'est-à-dire celui qui professe la véritable doctrine touchant l'incarnation, possède le témoignage de Dieu en lui; le témoignage de Dieu retentit dans son âme, illumine son intelligence (cf. Éph. i, 18), car personne ne vient au Fils si le Père ne l'attire (Jo. vi, 44). Le témoignage divin, d'abord d'ordre externe (§. 9), est aussi interne; il fait produire à l'âme l'acte de foi. On pourrait entendre μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ de la vie éternelle d'après le §. suivant; mais n'est-ce pas trop anticiper?

A celui qui croit au Fils est opposé celui qui ne croit pas à Dieu. Pour mieux harmoniser l'antithèse la mention de Dieu est remplacée par celle du Fils dans A, *vulg.*, du Fils de Dieu dans *sah. arm.*; la leçon τῷ θεῷ est fermement soutenue par N B K L P. L'opposition est entre les idées et non entre les termes. Recevoir le témoignage c'est croire au Fils après avoir cru à Dieu; ne pas recevoir le témoignage, c'est faire Dieu menteur comme si l'on prétendait n'avoir point péché (i, 10). Le témoignage du Père est tellement manifeste que ne pas l'accepter est rejeter la véracité divine. Ce cas est celui des hérétiques. On peut voir une nuance entre ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν, qui paraît indiquer une adhésion totale et ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ qui semble

guage de Dieu est plus grand, car voici le témoignage de Dieu : c'est qu'il a témoigné au sujet de son Fils. ¹⁰ Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage en lui, et celui qui ne croit pas à Dieu l'a fait menteur, car il n'a pas cru au témoignage qu'a rendu Dieu à son Fils. ¹¹ Et voici le témoignage : c'est que Dieu nous a donné la vie éternelle et que cette vie est dans son Fils. ¹² Celui qui a le Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. ¹³ Je vous ai écrit ces choses à vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle.

dénier une simple adhésion intellectuelle; mais on n'en voit point entre ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ et οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν. — La tournure μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν est très hébraïque.

11) Jo. explique à un point de vue plus profond le témoignage du Père. Dieu nous a donné la vie éternelle; ἔδωκεν peut se rapporter à la mission du Fils (iv, 9), ou au don de la vie lors du baptême reçu par les fidèles; sur ζωὴν αἰώνιον cf. iii, 15. Le fait que nous possédons la vie éternelle est un critère théologique, car cette vie est dans le Fils qui la tient du Père (Jo. v, 26; vi, 57) et comme c'est Jésus qui nous la communique (iv, 9), il est donc bien le Fils venu dans la chair.

12) Avoir le Fils et avoir la vie sont des expressions corrélatives, car la vie qui est donnée est celle que le Fils tient du Père. De même que pour avoir le Fils, c'est-à-dire pour lui être uni, il faut avoir la vraie foi (ii, 23), de même pour avoir la vie, il faut croire que Jésus est le Christ, le Verbe incarné (v, 1). Seul celui qui est uni au Christ par la foi possède la vie. La même corrélation entre la foi au Christ et la vie se rencontre dans Jo. xvii, 3 : αὕτη δὲ ἐστίν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σὺ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν καὶ ὃν ἀπέσταλκας Ἰησοῦν Χριστόν. La répétition sous forme négative de ce qui vient d'être dit sous forme positive est une insistance.

Ce verset 12 est le point culminant du développement v, 1-13. Les témoignages (§. 6-11) sont en vue de la foi (§. 5), et avec la foi on possède le Fils et la vie.

13) ταῦτα ἔγραψα se rapporta non seulement à ce qui précède immédiatement (cf. ii, 26), mais probablement aussi à l'ensemble de la lettre (cf. ii, 14). On peut voir ici une *inclusio* qui rappelle ταῦτα γράφομεν de i, 4. — Jo. termine par une déclaration qui ressemble beaucoup à la conclusion du IV^e évangile avant l'épilogue : ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (xx, 31). Saint Jean écrit l'évangile pour que les lecteurs aient la foi et que par la foi ils aient la vie. Le but de l'épître paraît bien être le même. On dirait d'abord que Jo. veut rassurer les fidèles : ils ont bien la vie, car ils ont la vraie foi. Manière de parler réservée et pleine de charité fraternelle. En fait le ton de la lettre montre que Jo. écrit pour que les fidèles demeurent dans la vraie foi et dans la possession de la vie éternelle. — sur ὄνομα cf. ii, 12.

¹⁴ Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχουμεν πρὸς αὐτόν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν. ¹⁵ καὶ ἐάν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὁ ἐάν αἰτώμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἔχουμεν τὰ αἰτήματα ἃ ἡτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ. ¹⁶ Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ, καὶ

15. THWM : ἐάν αἰτώμεθα. — S : ἀν αἰτώμεθα. — THWM : ἀπ αὐτοῦ. — SV : παρ αὐτοῦ.

ÉPILOGUE (v, 14-21).

Les §. 14-21 apparaissent comme un épilogue. Après avoir conclu, Jo. a encore quelque chose à dire, tout comme dans le IV^e évangile (xxi). Il ajoute quelques mots sur l'efficacité de la prière (§. 14-15), notamment pour la conversion de certains frères qui ont péché (§. 16-17). A l'encontre des déviances et de l'hérésie, Jo. affirme de nouveau la sainteté des enfants de Dieu (§. 18, 19) et leur fidélité à la vraie foi (§. 20). Enfin l'idolâtrie pouvait toujours séduire; il faut donc s'en garder (§. 21).

14) Jo. parle de nouveau au nom de la communauté et au sien. Possédant la vie qui confère la filiation, le fidèle peut s'adresser avec assurance à Dieu dans la prière. — Le pronom αὐτόν désigne certainement Dieu, bien que grammaticalement il pourrait se rapporter au Fils de Dieu qui vient d'être nommé. — πρὸς indique le mouvement de l'âme. Jean a déjà parlé de l'assurance (παρρησία) à propos du jugement (ii, 28; iv, 17) et de la prière (iii, 21, 22); s'il reprend l'idée de l'assurance dans la prière, c'est pour en indiquer une condition : la conformité à la volonté de Dieu. Le verbe αἰτέω est employé ici au moyen, comme dans Jo. xv, 7; xvi, 26, alors que dans Jo. xiv, 13, 14; xv, 16; xvi, 23, 24, il est usité à l'actif, sans différence d'acception comme souvent dans la *Koinè*. — κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ se rapporte à αἰτώμεθα et non à ἀκούει. Cette prière soumise à la volonté de Dieu est semblable à celle de Jésus lui-même au Jardin des oliviers (Mc. xiv, 36 et parall.) et rappelle la demande du *Pater*: γενήθῃ τὸ θέλημά σου (Mt. vi, 10). Jean rejoint ici la catéchèse synoptique. Le IV^e évangile parle seulement de la prière au nom de Jésus (xiv, 13, 14). — ἀκούει au sens d'entendre favorablement, c'est-à-dire d'exaucer, est une acception propre à Jo. dans le N. T. (cf. Jo. ix, 31; xi, 41, 42); on la retrouve dans les LXX (Ps. vi, 9; xvi [hébr. xviii], 7) et chez les classiques (*Iliade*, xvi, 515).

15) ἐάν 1^o n'exprime pas une condition éventuelle, mais une condition réelle comme dans ii, 23, et équivalent à « parce que, puisque »; il faudrait régulièrement le subjonctif au lieu de l'indicatif. — ἐάν 2^o est écrit à la place de ἄν, selon un usage de la *Koinè*; la leçon ἄν de A B K est une correction puriste. — ἀκούει se retrouve avec un double régime comme ici (ἡμῶν &) chez les classiques (*Iliade*, xix, 185; *Odyssée*, xi, 389). Jean reprend l'idée du §. précédent et en présente un nouvel aspect. A la place du présent ἔχουμεν on attendrait plutôt le futur; mais le présent exprime une

¹¹ Et voici l'assurance que nous avons auprès de lui : c'est que si nous demandons quelque chose selon sa volonté il nous écoute. ¹² Et si nous savons qu'il nous écoute en ce que nous demandons, nous savons que nous avons [l'effet] des demandes que nous lui avons demandées.

¹⁶ Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui n'est pas pour la mort, il demandera et il lui donnera la vie, à ceux qui

certitude plus grande : la prière est considérée comme déjà exaucée. Même tournure énergique dans Mc. xi, 24. — αἰτέω seulement ici dans Jo.; αἰτήματα & ἡτήκαμεν est une tournure hébraïque. — ἀπ' αὐτοῦ, leçon de S B, est tout à fait dans le style de l'épître où ἀπὸ est employé 19 fois; la leçon παρ' αὐτοῦ de A K L P serait le seul cas où παρὰ serait usité.

16) Ce qui vient d'être dit touchant l'efficacité de la prière est appliqué à un cas concret : celui de la conversion d'un frère qui a péché. — Jo. distingue deux sortes de péchés : le péché pour la mort et le péché qui n'est pas pour la mort (§. 16-17). Dans l'A. T. certaines fautes étaient punies de la peine de mort (cf. Ex. xxi, 14-17; 23; xxii, 17, 18; etc.), d'où l'idée de péchés pour la mort ou de péchés mortels, מוֹתָם וְחַטֻּאתָם, ἁμαρτία θανάτῳ ὁρῶς (Nombres, xviii, 23;

de même *Jubilé*, à propos de l'adultère, xxxiii, 13) ou מוֹתָם וְחַטֻּאתָם, ἁμαρτία θανάτου (Deut. xxii, 26). On en vint à l'idée de péché très grave; c'est vraisemblablement en ce sens qu'il convient d'entendre les paroles de Jean Hyrcan qui déclarait « péché de mort » le fait de ne pas payer les dîmes, d'après le traité *Sota* 48^a (Schnack-Baum, III, 779). Dans Jo. le péché pour la mort n'est pas seulement un péché très grave, mais un péché qui fait perdre la vie divine d'une manière qui paraît définitive. Le livre de la Sagesse avait déjà parlé de la mort pour signifier la perdition (i, 11, 12); mais dans Jo. on comprend bien mieux cette mort, car on connaît ce qu'est le don de la vie. Le péché pour la mort est un retour en arrière, un passage de la vie à la mort; après on ne possède plus la filiation.

Le péché qui n'est pas pour la mort paraît aussi faire perdre la vie, puis-que par la prière on peut rendre la vie au fidèle qui a commis ce péché. Dire que la vie est affaiblie (*Colmes*) n'est pas suffisant. Nous tenons donc la vie pour perdue, mais pas de la même manière que dans le péché *ad mortem*. La faute est toujours grave, mais moins. La distinction que fait Jo. entre le péché mortel et non mortel n'est pas celle devenue classique chez les moralistes chrétiens. L'apôtre ne donne pas le critère qui permet de distinguer les deux sortes de péchés. Néanmoins l'enseignement de l'épître est clair en lui-même. Le péché pour la mort est le péché d'apostasie qui fait retourner de la lumière aux ténèbres. Il est avant tout la perte de la vraie foi. Jean a insisté sur la solidarité qui existe entre la foi et la vie (cf. v, 1, 12); celui qui a perdu la foi a perdu la vie, et son apostasie fait considérer sa conversion et son salut comme impossibles aux yeux des hommes, sinon devant Dieu. Sans doute la rédemption est universelle (i, 7; ii, 2; iii, 5; iv, 14), mais il faut encore s'en appliquer les fruits. Le pécheur qui a commis une telle faute s'est séparé du

οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ. ¹⁹ οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. ²⁰ καὶ οἶδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν

20. S addit καὶ ante οἶδαμεν. — THWVM omittunt. — S omittit δε post οἶδαμεν. — THWVM addunt.

d'après la leçon γέννησις qu'en retrouve dans deux minuscules grecs et qui est certainement une correction. Tout devient clair si on entend ὁ γεννηθεὶς du Christ (*Loisy, Büchsel, Bonsirven, Charue*, et avec hésitation : *Camerlynck Brooke, Windisch*). Cette exégèse séduisante a déjà été indiquée par Woblenberg en 1902, dans *Neue Kirchliche Zeitung*, p. 233 ss. (cité par *Brooke*). Le fidèle est souvent nommé par Jo. : ὁ γεγεννημένος, jamais ὁ γεννηθεὶς. Le Fils de Dieu qui garde vient au secours du fidèle pour que celui-ci ne pèche pas et remporte la victoire sur le Malin qui va être nommé. L'assistance du Fils est complémentaire de la présence de l'Esprit (iii, 9). Il y a aussi une antithèse entre le Fils qui préserve et le Malin qui veut nuire. Si on entend ainsi ὁ γεννηθεὶς, l'idée exprimée rappelle plusieurs textes johanniques : ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς (Jo, xvii, 12), κλέψω σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ (Apoc. iii, 10); Jésus prie le Père de garder les disciples ἐκ τοῦ πονηροῦ (Jo, xvii, 15).

A propos du Malin, cf. ii, 13. — ἄπτεται au sens péjoratif de « faire du mal », comme dans Gen. xxvi, 11; Ps. civ [hébr., cv], 15; Jér. iv, 10. Cette acception se retrouve chez les classiques (Éschyle, *Ag.* 1608). Le démon peut tenter l'enfant de Dieu, mais il ne peut pas lui nuire (cf. ii, 13; iv, 4). De l'expression de Jo. on peut rapprocher *Siphre* : *Satan ne les touchera pas*, שִׁפְרֵי הַשָּׂטָן לֹא יִשְׁפֹּחַ בָּהֶם (sur Nombres, vi, 26, cité par *Brooke*).

19) Nouvel appel à la connaissance religieuse. Les fidèles savent qu'ils sont de Dieu, c'est-à-dire qu'ils sont nés de lui (cf. iv, 4). Ils lui appartiennent et forment le petit troupeau que le Christ préserve. — κεῖται ἐν « gésir, résider dans », au sens de dépendre, d'être au pouvoir de quelqu'un; Sornocle : ἐν ἡμῖν... κείμεθα τλάμονες (*Oédipe à Colone*, 248; cf. *Polux*, VI, xv, 6). — ὁ κόσμος ὅλος est le monde pervers de ii, 15-17 et non l'humanité (ii, 2). Ce monde est opposé aux fidèles, comme dans iv, 4, 5; mais alors que dans iv, 4 le diable est dit être dans le monde, ὁ ἐν τῷ κόσμῳ, ici le monde est dit résider dans le Malin. L'idée est toujours celle de la principauté de Satan.

Les Tannaïtes entendaient le pays livré à la main du méchant (שָׂטָן) dans Job, ix, 24, de la domination de Satan (*Baba Bathra*, 16a; cf. *Strack-Bill.* III, 779). Or dans les LXX πονηρὸς traduit deux fois שָׂטָן (II Sam. iv, 11; Is. i, 9), et très souvent שָׂטָן qu'on peut considérer comme synonyme (Gen. ii, 9, 17; iii, 5, 22; etc.). Mais on ne saurait dire si au temps de Jo. les Rabbins donnaient déjà au démon le nom de שָׂטָן ou πονηρὸς.

que l'Évangélisé de Dieu le garde et que le Malin ne le touche pas. ¹⁹ Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier est dans le Malin. ²⁰ Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence, de sorte que nous connaissons le Vrai.

20) Si nous savons que nous sommes de Dieu et que son Fils nous préserve du Malin (s. 18, 19), c'est que nous savons que ce Fils est venu. Nous lisons καὶ devant οἶδαμεν avec A *vulg.* de préférence à δι après le même verbe d'après B K, car ce δι paraît bien être une correction élégante (voyez Lagrange, *Crit. text.* p. 550). — ἦκει, présent avec le sens du parfait, être arrivé (cf. Jo. viii, 42); ce verbe se rapporte ici à l'incarnation, comme ἐφανερώθη (i, 2; iii, 5) ou ὁ ἐλθὼν (v, 6). — δέδωκεν, seulement ici dans les versions johanniques, « pensée » et « faculté de penser, intelligence »; on en voit qui convient ici δέδωκεν traduit souvent δίδωμι dans les LXX (Gen. viii, 21; xvi, 17, etc.). — ἦνα, consécutif (cf. i, 9), explique δέδωκεν, avec l'indéfini, car l'acte de connaître est réel et non éventuel. Le Fils venu dans la chair (iv, 2) nous a donné l'intelligence, c'est-à-dire a donné à notre intelligence une lumière qui lui a permis de mieux connaître (cf. Éph. i, 17, 18). Ce don équivaut à celui de l'onction qui instruit (ii, 20). L'expression θεὸς ἀληθινός paraît avoir été assez courante dans le Judaïsme comme appellation de Dieu par opposition aux fausses divinités. On la lit dans Jo. xvii, 3; I Thess. i, 9; III Mac. vi, 18; Pline, *Legatio ad Caium*, 366; M. II, 599; Josèphe, *Ant. jud.* VIII, xiii, 6; et déjà dans Is. lxxv, 16. Jean n'emploie que l'adjectif ἀληθινός sans θεός, mais le sens est très clair; la *Vulg.* ajoute *Deum*. Avant la venue de Jésus on connaissait Dieu, mais d'une manière imparfaite. Le Fils est le révélateur du Père (Jo. i, 18; vii, 28; xiv, 7-11; xv, 15). Ainsi la venue de Jésus nous a fait connaître que Dieu est amour (*supra*, iv, 8-11; 16). Grâce à la révélation du Fils nous avons une connaissance plus parfaite de Dieu.

καὶ ἐμὲν est une nouvelle phrase plutôt qu'une proposition dépendant encore de ἦνα ou de ἐτι. — Nous sommes ἐν ἀληθείᾳ comme ἐν αὐτῷ (ii, 5), nous sommes en Dieu et aussi dans son Fils; le pronom αὐτοῦ indique bien qu'il faut entendre ἐν τῷ ἀληθινῷ du Père. Si le Fils est nommé, c'est sans doute parce qu'il nous donne la vie qui nous établit en communion avec le Père. Dans ce verset aucune trace de patripassianisme (contre *Loisy*). Bonsset émet l'hypothèse que les mots ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ I. X. ont été interpolés par un glossateur (*Kyrios Christos*, p. 216). La supposition demeure bien gratuite.

La dernière phrase du verset οὕτως ἐστὶν καὶ... est susceptible de deux interprétations. On peut faire rapporter οὕτως à ἡ ἰησοῦ Χριστοῦ qui précède immédiatement. — exégèse d'Athanase (*Expositio fidei*, 1; P. G. XXV, 201), de saint Cyrille d'Alexandrie (*De Trinitate, Dialogus* III et IV; P. G. LXXV, 792, 825, 861), de saint Jérôme (*In Isaiam*, XVIII, lxx; P. L. XXIV, 643) de Bède et, parmi les modernes, de Camerlynck, Bolser, Vrede, Bonsirven, Charue, Büchsel. On a alors une affirmation explicite de la divinité du Jésus comme dans Jo. i, 18; xx, 28. Le Fils est vrai Dieu comme le

διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμέν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.
 21 Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

table. Et nous sommes dans le Vérable, dans son Fils Jésus-Christ. Celui-ci est le Dieu véritable et la vie éternelle. 21 [Mes] petits enfants gardez-vous des idoles.

Père. La mention de la vie renvoie au début de la lettre (i, 2). Cette profession de foi achève bien l'épître dans laquelle l'auteur s'élève si souvent contre les faux docteurs antichrists qui rejetaient la divinité de Jésus (cf. ii, 22; iv, 3). Mais οὗτός peut se rapporter au Vérable (*Brooke*); Jo. reprendrait la pensée que Dieu est le vrai Dieu pour mieux s'opposer à l'idolâtrie (cf. §. 21). Il arrive, en effet, quelquefois que οὗτός ne se rapporte pas au nom qui précède (II Jo. §. 7). Cependant ζωὴ αἰώνιος ou simplement ζωὴ sont dits du Fils et jamais du Père dans l'épître (i, 1, 2; v, 11, 12); dans le IV^e évangile ζωὴ est dit explicitement du Père une fois (v, 26^a) et du Fils 21 fois (i, 4; iii, 15, 16, 36; v, 26^b, 40; vi, 33, 35, 40, 48, 51, 53, 54, 63, 68; x, 10, 28; xi, 25; xiv, 6; xvii, 2; xx, 31). Il est donc plus conforme au style de Jo. d'entendre la phrase du Fils plutôt que du Père.

21) Au moment de terminer la lettre Jo. répète son terme favori : τεκνία. — L'expression φυλάξατε ἑαυτὰ est de soi une tournure emphatique, mais en fait elle équivaut au moyen, comme si souvent dans la *Koinè*. — εἶδωλον « image, portrait, frustume »; en ce dernier sens εἶδωλον est dit de l'âme dans l'*Iliade* (*Odyssée*, xi, 476); par suite εἶδωλον signifie l'image d'un dieu et finalement, dans les LXX et le N. T., l'idole ou le faux dieu (cf. Ex. xx, 4; Deut. v, 8; Is. i, 29; etc.). Se garder des idoles est se garder de toute idolâtrie. Le paganisme entourait les fidèles de toutes parts; la richesse de ses cultes faisait contraste avec la simplicité de la liturgie chrétienne et pouvait être un danger. Cependant il semble que Jo. envisage moins des défections que ne fait point prévoir l'état de la communauté (cf. ii, 20, 21) que des concessions périlleuses, comme l'assistance à des repas idolâtriques (I Cor. x, 20-22). L'exhortation équivaut à celle de saint Paul : φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας (I Cor. x, 14; cf. x, 7). Jean ne paraît pas parler des idolâtres (contre *Büchsel*), et encore moins des fausses conceptions que les hérétiques se faisaient de Dieu (contre *Brooke*).

La mention des idoles indique l'origine païenne des destinataires de l'épître (*Introd.* p. 123). Celle-ci se termine sans aucune salutation et sans aucun trait personnel. Jusqu'à la fin, elle garde l'allure d'un petit traité de théologie rédigé en vue de répondre aux besoins d'un cercle de communautés.

DEUXIÈME ET TROISIÈME ÉPÎTRES

DE

SAINT JEAN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I. *Rapprochements textuels entre les deux petites épîtres de Jean et l'ancienne littérature chrétienne.*

Les deux dernières épîtres de saint Jean sont trop courtes et ressemblent trop à la première pour qu'en puisse relever, à l'époque des apocryphes, des traces certaines de leur utilisation. Un texte fait exception, celui de Polycarpe (*Phil.* vii, 1) que nous avons déjà discuté et qui paraît tenir à la fois de I Jo. iv, 2-3 et de II Jo. 7 (1).

§ II. *La Canonicité.*

Le plus ancien témoignage explicite est celui de saint Irénée, avant la fin du second siècle. Deux fois l'évêque de Lyon cite la seconde épître au même titre que les autres ouvrages du N. T.; il la tient pour l'œuvre de Jean disciple du Seigneur : Ἰωάννης, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς, ἐπέταξε τὴν καταδίχαμ αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ἐφ' ἡμῶν λέγεσθαι βουλευθεὶς et il cite le §. 11. Plus loin, dans un texte conservé seulement en latin : *et discipulus eius Ioannes in praedicta epistola fugere eos praecipit discens*; texte cité §. 7-8 (2). Dans ce dernier passage saint Irénée

(1) Cf. *supra*, p. 98.

(2) *Adv. Haer.* I, xvi, 3; III, xvi, 8 (*P. G.*, VII, 633, 927).

confond II Jo. avec I Jo. qu'il vient de citer (*in praedicta epistola*); mais cette confusion importe peu. Il ressort des textes que la seconde épître est reçue dans le canon de l'auteur. Du silence observé sur III Jo. on ne peut rien conclure, car Irénée a pu n'avoir pas l'occasion d'en faire usage. Dans III Jo. il n'est pas question d'hérétiques.

Les témoignages du III^e au V^e siècle.

1^o Dans l'Église grecque.

Au III^e siècle.

Clément d'Alexandrie († peu après 211) dans les *Stromates*, introduit la citation de I Jo. v, 16 s. par les mots : 'Ιωάννης ἐν τῇ μακροῦ ἐπιστολῇ (1). Puisqu'il nomme « la plus longue épître », au comparatif, il en connaissait donc au moins une autre plus courte. Dans les *Adumbrationes* il manque III Jo. et d'après Cassiodore Clément n'aurait commenté que I et II Jo. parmi les épîtres johanniques (2). Si on rapproche ces indications du texte des *Stromates* Clément aurait donc reçu II Jo. et pas III Jo. Cependant Eusèbe nous dit que Clément, parmi les écrits discutés, avait commenté Jude et les autres épîtres catholiques (3). Parmi ces autres épîtres il compte sûrement III Jo. Il demeure donc difficile de connaître d'une manière certaine l'attitude de Clément à l'égard de cette épître.

Le canon du codex *Claromontanus* reçoit trois épîtres de Jean (4).

Origène († vers 254) relève des discussions sur II et III Jo., mais il reçoit ces deux écrits dans son canon. Après avoir attribué à l'apôtre saint Jean son évangile, l'Apocalypse et une épître, il ajoute : « admettons encore une seconde et une troisième, puisque tous ne les disent pas authentiques », ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φαίνονται γινώσκουσιν αὐτάς (5). Il les nomme à part de la première, à cause des doutes dont elles sont l'objet, mais il ne croit pas ces doutes fondés et il reçoit les deux petites épîtres. Dans les ouvrages qui nous restent de lui, il ne les cite jamais; on voit par cet exemple que le silence des auteurs ne prouve rien contre l'admission de ces courts écrits dans le Canon.

Denys d'Alexandrie († vers 265) les recevait lui aussi (6).

Au IV^e siècle.

Eusèbe de Césarée († 339-340) range II et III Jo. dans les écrits

(1) *Strom.* II, xv, 66 (*G. C. S.* II, 148).

(2) CLÉMENT, *Adumbrationes*, *G. C. S.* III, 203-215. CASSIODORE, *De institutione divin. litterarum*, viii; *P. L.* I, XX, 1120.

(3) *H. E.* VI, xiv, 1; cité p. 5, note 2.

(4) Texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 92.

(5) *In Johan.* V, 3 (*G. C. S.* IV, 101); fragment conservé par Eusèbe, *H. E.* VI, xxv, 7-10.

(6) Fragment conservé par Eusèbe, *H. E.* VII, xxv, 11.

contestés (1); mais lui-même les reçoit, car il les mentionne comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean dans sa *Démonstration évangélique* (2). Saint Athanase († 373) (3), saint Cyrille de Jérusalem († 386) (4), saint Grégoire de Nazianze († vers 390) (5), le Concile dit de Laodicée (vers 360-365) (6), nomment dans la liste du canon trois épîtres de saint Jean sans indiquer aucune discussion au sujet des deux dernières. Au contraire dans Amphiloque d'Iconium († vers 400) on voit indiqués de nouveau les doutes déjà signalés par Origène et Eusèbe; les uns reçoivent une épître de Jean, les autres trois, 'Ιωάννου μίαν, τινὲς δὲ τὰς τρεῖς (7).

Épiphane qui empiète sur le V^e siècle († 413) recevait les sept épîtres catholiques (8).

2^o Dans l'Église latine.

III^e siècle.

Après avoir parlé du IV^e évangile qu'il attribue à Jean apôtre, le Canon de Muratori nomme les épîtres de Jean au pluriel « *in epistulis suis* » et cite I Jo. i, 1-4. Il admettait donc plusieurs épîtres de Jean, mais combien? Une phrase qu'on lit plus loin indique deux épîtres inscrites au nom de Jean : « *et superscriptio iohannis duas* ». A la prendre à la lettre, il doit s'agir de I Jo. déjà citée et d'une de deux petites, vraisemblablement II Jo. utilisée par Irénée, à moins qu'il ne s'agisse de II et III Jo. Mais le P. Lagrange propose de corriger le texte et de lire *Petri* au lieu de *Iohannis*, car les épîtres de Jo. seraient nommées deux fois et celles de Pierre nulle part (9). Quoi qu'il en soit, le Canon de Muratori témoigne au moins pour une des deux petites épîtres.

Tertullien, quand il écrit : *qui negat Christum in carne venisse, hic antichristus est*, paraît bien citer II Jo. 7 : οἱ μὴ ὁμολογούντες 'Ιησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, οὗτος ἐστὶν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος, plutôt que I Jo. iv, 2, 3 qui exprime autrement la même idée; peut-être y a-t-il influence des deux textes (10).

Au concile de Carthage (256) l'évêque Aurelius de Chullabi cite

(1) *H. E.* III, xxv, 3; cf. III, xxiv, 17.

(2) III, v, 88 (*G. C. S.* VI, 126 s.).

(3) *V.V.VI*° *Épître festale* (*P. G.*, XXVI, 1437).

(4) *Catéchèse* IV, 36 (*P. G.* XXXIII, 500); texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 111.

(5) *Carminum liber* I, *sectio* I, xii, 37 (*P. G.*, XXXVII, 474 et LAGRANGE, *Canon*, p. 116).

(6) Texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 115.

(7) *Carminum liber* II, *sectio* II, viii, 310-315, dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*P. G.*, XXXVII, 1597; cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 119).

(8) *Har.* LXXVI, 5 (*P. G.* XLII, 560).

(9) LAGRANGE, *op. cit.*, p. 71, 74.

(10) *De Carne Christi*, XXIV (*P. L.* II, 791). Cf. *supra*, p. 98.

II Jo. 10, 11 comme une autorité canonique : *Iohannes apostolus in epistola sua posuit* (1). Le catalogue de Mommsen compte trois épîtres de Jean (2).

Aux IV^e et V^e siècles.

Saint Ambroise († 397) après avoir cité Tito, III, 10 : *Cum igitur scriptum sit : Haereticum post unam correptionem evita*, fait allusion à II Jo. 10 qu'il tient pour Écriture inspirée : *cum et alius vir sancto locutus Spiritu, dixerit declinandas huiusmodi bestias, nec salutatione recipiendas, neque congressu* (3). L'Ambrosiastre dans son commentaire sur Romains XVI, 23, identifie Gaius de Corinthe et Gaius *ad quem scribit Iohannes apostolus* (4); puisqu'il tenait III Jo. pour apostolique, il la recevait sûrement comme un écrit canonique. Priscillion († 385) cite II Jo. 7 et l'attribue à saint Jean (5).

Rufin († 410) (6), s. Augustin († 430) (7) nomment sans hésitation trois épîtres de Jean dans la liste des écrits canoniques, comme l'avaient déjà fait les Conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397) (8).

La pensée de s. Jérôme († 420) demeure flottante. Après avoir parlé du IV^e évangile et de I Jo. qu'il attribue à Jean l'apôtre, il ajoute : *« Reliquae autem duae, quarum principium est : Senior electae dominae et natis eius, et sequentis : Senior Gaii charissimo quem ego diligo in veritate, Joannis presbyteri asseruntur ejus et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur, etsi nonnulli putant duas memorias ejusdem Joannis evangelistae esse »* (9). Les deux tombeaux conservent le souvenir de deux Jean, bien que quelques-uns n'admettent qu'un Jean, l'évangéliste; et c'est au second Jean, au presbytre, que II et III Jo. sont attribuées. Plus loin, à propos du texte de Papias sur Jean le presbytre, Jérôme ajoute : *« Ex quo apparet ex ipso catalogo nominum alium esse Iohannem qui inter apostolos ponitur et alium seniore Joannem qui post Aristionem enumeratur. Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse sed presbyteri »* (10).

(1) C. S. E. L. III¹, 459.

(2) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.*, p. 87.

(3) Ep. XI, 4 (P. L. XVI, 946).

(4) P. L. XVII, 182.

(5) *Liber apologeticus*, I, 37 (C. S. E. L. XVIII, 31).

(6) *Commentarius in symb. apost.* XXXVII (P. L. XXI, 374).

(7) *De doctrina christiana*, II, VII (P. L. XXXIV, 41).

(8) LAGRANGE, *op. cit.* p. 148; DENZ. n° 92.

(9) *De viris ill.* IX (P. L. XXIII, 623, 625).

(10) *De viris ill.* XVII (P. L. XXIII, 637); texte de Papias, p. 236, note 1. Sur le sens de *a plerisque* cf. p. 10, note 9.

Ces doutes de critique n'empêchent pas Jérôme d'utiliser dans ses lettres II et III Jo. non seulement comme canoniques, mais comme l'œuvre de l'apôtre s. Jean. Dans une énumération des livres du N. T., il compte sept épîtres catholiques attribuées à Jacques, Pierre, Jean et Jude; donc trois à Jean (1). Ailleurs il dit explicitement : *« Clangat tuba evangelica filius tonitru, quem Iesus amavit plurimum, qui de pectore salvatoris doctrinarum fluentia potavit : presbyter electae dominae et filiis eius quos ego diligo in veritate, et in alia epistola : presbyter Gaii charissimo, quem ego diligo in veritate »* (2). Il semble donc que s. Jérôme qui s'est fait l'écho des doutes critiques n'en a pratiquement pas tenu compte.

Les doutes rapportés par Jérôme se retrouvent dans le décret dit de Gélase où les deux petites épîtres sont attribuées à Jean le presbytre, bien distingué de Jean l'apôtre (3). Le P. Lagrange tient ce décret pour l'œuvre d'un partisan (4). Peu d'années plus tard (405) le pape Innocent I^{er} compte dans le canon trois épîtres de Jean (5), comme Rufin, s. Augustin, s. Athanase.

3° Dans les Églises de langue syriaque.

Comme nous l'avons déjà indiqué (6), les églises de langue syriaque n'ont reçu qu' tardivement les épîtres catholiques disputées. La version Philoxénienne contenait II et III Jo. (début VI^e s.), mais les Nestoriens ne les acceptèrent pas (7).

4° Dans les Églises coptes.

Les versions Bohaïrique, Sahidique contiennent II et III Jo.; elles témoignent du canon égyptien au III^e siècle (8).

Conclusion.

Dans la seconde moitié du II^e siècle II Jo. est utilisée en Gaule par saint Irénée. L'évêque de Smyrne, Polycarpe, qu'Irénée avait connu,

(1) Ep. LIII, 9 (C. S. E. L. LIV, 462 s.).

(2) Ep. CXLVI, 5 (C. S. E. L. LVI, 309 s.). Même attribution dans Ep. CXXII, 14 (C. S. E. L. LVI, 84).

(3) DENZ. n° 84.

(4) Canon, p. 149 s.

(5) LAGRANGE, *op. cit.* p. 51.

(6) *Supra*, p. 11.

(7) LAGRANGE, *op. cit.* p. 162 s. Dans les œuvres de S. Éphrem conservées en grec, II Jo. 9 et III Jo. 1 sont cités (*Opera omnia, graece et latine*, t. III, p. 52 et t. I, p. 76), mais le texte a été remanié, et n'est pas sûr (cf. Tixeront, *Patrologie*, p. 287).

(8) JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 254 ss.

s'en est peut-être inspiré. Comme les asiates étaient nombreux à Lyon, on peut penser que c'est eux qui l'avaient apportée. Irénée la cite comme un écrit apostolique, ce qui équivaut à reconnaître sa canonicité.

Cette épître est reçue au début du ^{III}^e siècle en Italie par le Canon de Muratori, en Égypte par Clément d'Alexandrie; en Afrique Tertullien paraît la connaître.

Il est possible, mais on ne saurait l'affirmer, que le Canon de Muratori et Clément d'Alexandrie aient reçu aussi III Jo. Cette épître personnelle par sa destination a été moins utilisée que la seconde (1) et il se pourrait qu'elle se soit répandue plus lentement.

Le codex *Claromontanus*, Origène reçoivent II et III Jo. qui demeureront dans le canon égyptien (Denys d'Alexandrie, Athanase, églises coptes). Le catalogue de Mommsen témoigne pour l'Afrique, à la fin du ^{IV}^e siècle, en faveur des deux épîtres; de même au ^{IV}^e siècle saint Augustin, le concile de Carthage et, en Orient, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, le concile dit de Laodicée, tous témoins d'une situation beaucoup plus ancienne.

En Italie la première mention explicite de III Jo. se trouve dans l'Ambrosiaste. Quelques années plus tard Ruffin, le pape Innocent I^{er} trouvent et comptent dans le Canon trois épîtres de Jean.

Eusèbe, Amphiloque, Jérôme ont relevé des doutes et déjà Origène. Tout le monde ne recevait pas II et III Jo. Les doutes pouvaient exister à l'état sporadique dans diverses églises; mais c'est surtout en Syrie, à Antioche et dans les pays où rayonnait cette grande métropole, qu'il faut chercher le lieu de ces discussions. Le silence des Antiochiens sur II et III Jo., comme sur II Pet., est significatif (2). Une homélie attribuée à tort autrefois à saint Jean Chrysostome, mais qui appartient au milieu d'Antioche, rejette les deux petites épîtres johanniques : « τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἢ πρώτη ἐπιστολή. Ἦν γὰρ δευτέρην καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκαονίζουσιν » (3). Malgré ces discussions, Eusèbe mentionne II et III Jo. comme œuvres apostoliques; Jérôme les nomme dans une liste du canon et les utilise; Amphiloque ne croit pas devoir les omettre. Peut-être commençait-on à penser que la canonicité d'un livre ne dépendait pas toujours de son authenticité. — M. Jacquier l'a cru pour s. Jérôme (4).

À l'époque de la Réforme les discussions recommencent. Cajetan à la suite du *De viris illustribus* n'accepte pas l'origine johannique des deux

épîtres (1). Érasme les attribue au presbytre Jean; Luther leur reconnaît seulement une canonicité inférieure (2); mais Calvin paraît les avoir rejetées, à en juger par la manière dont il parle de I Jo. : *Ioannes in sua canonica epistola* (3).

La canonicité des trois épîtres johanniques a été définie par le concile de Trente (Session III, 8 avril, 1546) (4).

§ III. L'authenticité.

La plupart des textes cités au paragraphe précédent seraient à reprendre ici. Le lecteur voudra bien s'y reporter.

Ont tenu II Jo. pour l'œuvre de Jean, disciple du Seigneur ou apôtre, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, le Canon de Muratori, le concile de Carthage, Priscillien. — L'Ambrosiaste rend le même témoignage relativement à III Jo.

Ont tenu II et III Jo. pour l'œuvre de Jean apôtre, Origène, Denys d'Alexandrie, Eusèbe notamment dans sa *Démonstration évangélique*, Jérôme dans ses lettres. Les Pères et les textes qui nomment dans le canon trois épîtres de Jean, tiennent sûrement ce Jean pour l'apôtre; ce sont : le codex *Claromontanus*, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, le concile dit de Laodicée, les *Constitutions apostoliques*, Ruffin, Innocent I^{er}, Augustin.

Saint Ambroise paraît être moins sûr de l'auteur. Il semble ne pas vouloir se prononcer sur son nom quand il fait allusion à II Jo. 10 : « *et alius vir sancto locutus Spiritu* ». Saint Jérôme et le décret dit de Gélase, nous font, en effet, savoir que plusieurs attribuaient II et III Jo. au presbytre Jean dont parle Papias. Déjà Eusèbe, après avoir dit que certains contestaient les épîtres, qu'on appelle la seconde et la troisième de Jean, ajoute « qu'elles soient de l'évangéliste ou d'un autre homonyme » (5). Il fait allusion au presbytre. Il est vraisemblable que les discussions dont parlent Origène, Amphiloque, devaient mettre le même nom en avant. La manière dont l'auteur se désigne prête à cette confusion.

Ainsi la tradition, quelque ferme en faveur de Jean l'apôtre, n'est pas unanime. On peut dire seulement que dans l'ensemble elle est pour cette attribution.

(1) Cf. JACQUIER, *op. cit.* t. I, p. 363.

(2) Cf. JACQUIER, *op. cit.* t. I, p. 367, 374.

(3) *Instit. chr.* III, II, 21; cf. JACQUIER, *op. cit.* p. 380.

(4) DENZ. n° 784.

(5) καὶ ἡ δυναμιζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ ταχέως εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνου (II. E. III, XXV, 3).

(1) S. Ambroise, Priscillien citent seulement II Jo. à une époque où III Jo. était déjà reçue en Italie et en Afrique.

(2) Cf. *supra*, p. 11, 13.

(3) P. G. LVI, 424, citée par LAGRANGE, *Canon*, p. 157.

(4) *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 319.

Nous retrouvons des ressemblances et des différences semblables dans la comparaison de II et III Jo. avec I Jo.

§ II. Rapports des deux épîtres avec I Jo.

A presque tous les versets de II Jo. on peut signaler des expressions semblables ou identiques dans I Jo.

II Jo. 1 : ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.

I Jo. III, 18 : μὴ ἀγαπῶμεν λόγον... ἀλλ' ἐν... ἀληθείᾳ.

ψ. 2 : διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν.

II, 14 : ὅτι... ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει.

ψ. 3 : ἐν... ἀγάπῃ.

IV, 16, 18.

ψ. 4 : περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.

I, 7 : ἐν τῇ φωτὶ περιπατοῦμεν.

ψ. 5 : οὐχ ὡς ἐντολὴν γραφῶν σοι κινῆν, ἀλλὰ ἣν εἵχομεν ἀπ' ἀρχῆς. ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

II, 7 : οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς.

III, 23 : ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα... ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

ψ. 6 : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη,

V, 3 : αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ,

ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.

ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.

αὕτη ἡ ἐντολὴ ἐστὶν... ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῇτε.

III, 23 : αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα...

I, 6, 7 ; II, 11 : περιπατεῖν ἐν

II, 24 : ὁ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

IV, 1 : ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθεισιν εἰς τὸν κόσμον.

IV, 2 : ὁ δὲ οὐλογοεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.

II, 22 : οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος.

Cf. II, 18, 19.

II, 23, 29 ; III, 3, 4, 6, 9, 10, etc.

II, 6, 10, 14, 24, 27, 28, etc. μένει ἐν.

II, 23 : πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει.

ὁ δὲ οὐλογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

III, 12 : τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά.

I, 4 : ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

ψ. 9 : πᾶς ὁ σὺν ἡμῖν μετέχει.

θεὸν οὐκ ἔχει.

ὁ μένων... οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.

ψ. 11 : τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

ψ. 12 : ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ.

Les rapprochements entre III Jo. et I Jo. sont moins nombreux.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DES DEUX ÉPÎTRES.

§ I. Rapports des deux épîtres entre elles.

On relève dans les deux épîtres plusieurs phrases qui ont la même construction et possèdent en commun un grand nombre de mots :

II Jo. 1 : Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ... οὗς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.

ψ. 4 : ἐχάρην λίαν ὅτι εὖρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.

ψ. 12 : πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος,

ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι.

ψ. 13 : ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου.

III Jo. 1 : Ὁ πρεσβύτερος Ἰαίῳ τῷ ἀγαπητῷ ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.

ψ. 3 : ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων... καθὼς σύ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.

ψ. 4 : μειζότεραν τούτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.

ψ. 13 : πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν.

ψ. 14 : ἐλπίζω δὲ εὐθὺς σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσομεν.

ψ. 15 : ἀσπάζονται σε οἱ φίλοι, ἀσπάζου τοὺς φίλους.

Le début et la fin des deux épîtres sont tout à fait semblables. L'absence de rapprochements dans la partie intermédiaire s'explique très bien par la différence des sujets traités. Dans II Jo. l'auteur exhorte à la charité et met les fidèles en garde contre les hérétiques ; dans III Jo. il s'agit de la réception de missionnaires itinérants et de l'attitude hostile de Diotréphès. Mais dans les deux écrits, l'auteur entre en matière en parlant de la même façon de son affection et de sa joie, et il prend congé dans la même espérance d'une visite.

Cependant si les phrases parallèles sont semblables, elles ne sont pas identiques. Ainsi dans III Jo. 13, le calame, nommé après l'encre, est mentionné à la place du parchemin, nommé avant l'encre dans II Jo. Le souhait de la paix est lu dans III Jo. 14 (εἰρήνη σοι), à la place de la mention de la joie dans II Jo. 12 (ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ).

III Jo. 1 : ὁ ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.
 ψ. 3 : ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.
 ψ. 11 : ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν.

ὁ κακοποιῶν οὐχ ἐώρακεν τὸν Θεόν.

I Jo. III, 18, cf. *supra*.

I, 6, 7; II, 11 : περιπατεῖν ἐν.

III, 10 : πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ Θεοῦ.

IV, 4, 6 : ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστε, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν.

III, 6 : πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἐώρακεν αὐτόν (Θεόν).

La différence des sujets traités dans II et III Jo. explique bien la non conformité dans la ressemblance avec I Jo. — Alors que la troisième épître traite de questions particulières sur les missionnaires et Diotréphès, la seconde, comme la première, enseigne la charité et met en garde contre les mêmes hérétiques.

On retrouve dans les deux petites épîtres les procédés de style de la première : développements par accrochement de mots, ἀλήθειαν et ἀλήθειαν (II Jo. 1, 2), ἀγαπῶμεν et ἀγάπη, ἐντολὰς et ἐντολή (ψ. 5, 6), τῇ ἀληθείᾳ et ἐν ἀληθείᾳ (III Jo. 3), ἐχάρην et χάριν (ψ. 3, 4), μαμαρτύρηται et μαρτυροῦμεν (ψ. 12); développements par répétitions d'expressions : μεθ' ἡμῶν ἐστίν et ἐστίν μεθ' ἡμῶν (II Jo. 2, 3), χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε et ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν (ψ. 10, 11), ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς et ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα (III Jo. 3, 4); parallélismes antithétiques :

II Jo. 9 πᾶς ὁ... μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ Θεὸν οὐκ ἔχει,
 ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει,

III Jo. 11 ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν.
 ὁ κακοποιῶν οὐχ ἐώρακεν τὸν Θεόν.

Le nombre des *hapax* est plus élevé dans II et III Jo. réunies que dans I Jo.; les deux petites épîtres en comptent cinq : κυρίᾳ (II Jo. 1, 5), χάριτος (II Jo. 12), ἐπιτέλεγμα (III Jo. 9, 10), φιλοπρωτεύω (III Jo. 9), φλυαρέω (III Jo. 10); et I Jo. en compte seulement quatre (1). Cette différence de vocabulaire est insignifiante étant donnée celle des sujets traités.

Dans II et III Jo., comme dans I Jo. (2), on ne relève aucune citation de l'Ancien Testament.

Les ressemblances profondes qu'on relève entre les épîtres johanniques sont difficilement explicables si ces épîtres ne sont pas du même auteur. On a les mêmes idées, les mêmes phrases, les mêmes mots, le même style. Une imitation, qui certainement aurait été voulue, aurait sans doute abouti à faire de II et III Jo. des copies, avec des expressions servilement reproduites. Or dans les phrases semblables de I, II et III Jo. il y a toujours une certaine liberté. Par exemple dans II Jo. on marche

(1) Cf. p. 104.

(2) Dans I Jo. on a seulement trois allusions à l'A. T.; cf. sur v. 8, p. 215.

selon les commandements, on marche dans la vérité (ψ. 4), dans la charité (ψ. 6), alors que dans I Jo. on garde les commandements et on marche dans la lumière (I, 7; v. 3). On pourrait sans doute penser à un auteur qui a su imiter son modèle sans s'y asservir, mais le ton si naturel des deux petites lettres ne paraît pas déceler un travail littéraire. Et puis pourquoi dans II Jo. aurait-on imité I Jo. pour dire moins? L'explication la plus simple est de conclure à l'unité d'auteur avec la majorité des critiques.

§ III. Rapports des deux épîtres avec le IV^e évangile.

Les deux dernières épîtres comme la première (1) sont en étroite connexion avec le IV^e évangile. Voici les principaux rapprochements :

II Jo. 1 : οἱ ἐγνωκοτες τὴν ἀλήθειαν.

ψ. 2 : μένουσαν ἐν ἡμῖν.

ψ. 3 : ἐν... ἀγάπῃ.

ψ. 4 : περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.

ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρὸς.

ψ. 5 : οὐχ ὡς ἐντολὴν γράψω σοι καὶνὴν,

ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς (cf. ψ. 6), ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.

ψ. 6 : αὕτη ἡ ἐντολή ἐστίν, ἵνα...

ψ. 9 : ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ.

ψ. 12 : ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ.

III Jo. 4 : μείζονα τούτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα...

ψ. 10 : ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.

ψ. 11 : οὐχ ἐώρακεν τὸν Θεόν.

ψ. 12 : καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθὴς ἐστίν.

Jo. VIII, 32 : γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.
 v. 38; vi, 56; viii, 31; xv, 4-10; μένουν ἐν.

xv, 9, 10 : ἐν τῇ ἀγάπῃ.

viii, 12; xii, 35 : περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ.

x, 18 : ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου.

xiii, 34 : ἐντολὴν καὶνὴν δίδωμι ὑμῖν.

xvi, 4 : ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον.

xiii, 34 : ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

xv, 12 : αὕτη ἐστίν ἡ ἐντολή ἡ ἐμὴ, ἵνα...

vii, 16 : ἡ ἐμὴ διδαχὴ, cf. xviii, 19.

xvi, 24 : ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πληρωμένη, cf. iii, 29; xv, 11.

xv, 13 : μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα...

ix, 34 : ἐξέβαλον αὐτὸν ἐξ αὐτοῦ.

xiv, 9 : ὁ ἐωρακὼς ἐμὲ ἐώρακεν τὸν πατέρα.

viii, 14 : ἀληθὴς ἐστίν ἡ μαρτυρία μου, cf. v, 31, 32; viii, 13; xxi, 24 : καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

Les trois épîtres ferment un bloc avec le IV^e évangile. C'est la même théologie, exprimée dans le même style et dans la même langue.

(1) Cf. p. 106 ss., 114 ss.

§ IV. *Authenticité.*

L'auteur de II et III Jo. jouit dans les églises d'une grande autorité. Il décerne l'éloge et le blâme, juge, commande. Il a travaillé dans la communauté symbolisée par Kuria et craint que des hérétiques viennent y répandre leurs erreurs. Il conserve la charge des âmes, ordonne de prendre garde et édicte des règles pratiques (II Jo. 7-11). Il aurait encore beaucoup de choses à écrire, mais il préfère se rendre sur place et parler de vive voix. Le même droit de visite et d'intervention ressort de la troisième épître (v. 10, 14). L'auteur fait l'éloge des frères qui marchent bien, notamment de Gaius, de Démétrius (v. 3-6, 12) et annonce sa visite pour s'opposer aux attaques et à la conduite de Diotrèphès, chef de la communauté. Les fidèles sont ses enfants (v. 4). Sa présence tournera à la confusion de Diotrèphès et son intervention mettra tout en ordre (v. 9-10). Il reçoit la visite des missionnaires itinérants et les recommande (v. 4-8). Sa parole ne doit pas être discutée (v. 12).

Une pareille autorité est celle d'un personnage important. On peut la comparer à celle de s. Paul. Les critiques sont généralement d'accord sur ce point, mais ils ne le sont pas quand il s'agit de savoir si l'auteur était apôtre, en termes plus explicites, si cet auteur était Jean fils de Zébédée, selon une donnée ferme de la tradition.

L'autorité lui convient tout à fait. La difficulté alléguée est le nom d'« ancien » (ὁ πρεσβύτερος) par lequel l'auteur se désigne. Une telle dénomination ne peut pas convenir à un apôtre, déclare Windisch, qui pense aussitôt à Jean l'ancien, le presbytre, que nous fait connaître Papias (1). A cette solution se sont aussi rangés Harnack (2), von Soden (3), Bonsset (4), Brooke, Charles (5), B. W. Bacon (6).

En soi le nom d'ancien n'a rien qui témoigne contre l'origine apostolique des deux épîtres. Nous savons qu'un Jean, contemporain d'Aristion, a été nommé ainsi en Asie; mais de nombreux personnages ont

joué de ce titre qui correspondait à une charge dans les communautés, l'évêque par exemple, plusieurs fois des presbytres au pluriel (1). Par la suite le titre a pris l'allure d'un nom propre, et « le presbytre » a désigné le personnage dont parle Papias (2). Mais au premier siècle il n'en était pas ainsi; le nom était commun. Le fils de Zébédée a aussi bien pu prendre le titre de πρεσβύτερος que Pierre celui de συνπρεσβύτερος dans I Pet. v, 1 ou Paul celui de πρεσβύτερος dans Phil. 9. L'apôtre Jean a vécu jusqu'à un âge très avancé, on disait même qu'il ne mourrait pas avant la parousie (Jo. xxi, 23); le nom d'ancien lui convenait donc bien quant à l'âge et à l'autorité. Wendt voit seulement dans ce titre une allusion à la vieillesse (3). Cette manière discrète de se désigner correspond tout à fait à celle du disciple que Jésus aimait dans le IV^e évangile (4). Déjà Denys d'Alexandrie remarquait cette réserve de l'auteur sur son nom et voyait en elle un argument en faveur de l'unité d'auteur pour les épîtres et l'évangile (5).

Une autre désignation où flotte un peu de mystère, celle de la dame élue et de sa sœur dans II Jo. 1, 13, est bien encore dans le style du IV^e évangile.

Enfin la provenance apostolique explique mieux que toute autre hypothèse la conservation de ces deux petits billets. Le souvenir d'un grand nom a dû les protéger. Mais le titre de presbytre créa par la suite quelque confusion, comme nous le voyons dans le *De viris illustribus* de saint Jérôme. Eusèbe est peut-être le premier qui ait mis en avant le nom de l'« ancien » dont parle Papias pour lui attribuer l'Apocalypse (6). Il est possible que dès l'époque d'Origène le même « ancien » se soit vu attribuer la paternité des deux petites épîtres. Mais celles-ci sont trop unies à la première épître et à l'évangile pour qu'on puisse les en séparer. C'est bien aujourd'hui l'opinion des critiques. Seulement la plupart de ceux qui ne reconnaissent pas l'origine apostolique attribuent au presbytre non plus l'Apocalypse, réservée à un autre Jean, prophète, mais les trois épîtres (Windisch) et aussi l'évangile (B. W. Bacon) ou du moins, pour ceux qui admettent des remaniements, sa dernière rédaction (Brooke, Charles). Le contemporain d'Aristion est donc haussé à une place que les anciens auteurs ne lui ont jamais donnée.

(1) Texte de Papias cité par Eusèbe : « Quand quelque part, je rencontrais ceux qui avaient été dans la compagnie des presbytres, je cherchais à savoir les propos des presbytres; ce qu'avait dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur; ce que disaient Aristion et Jean le presbytre, disciples du Seigneur » (II. B. III, xxxix, 4; trad. GRABAT). Eusèbe remarque aussitôt que Papias mentionne deux personnages du nom de Jean, l'apôtre et le presbytre contemporain d'Aristion. Sur cette distinction qu'il faut maintenir, cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. xxxvii ss.

(2) *Die Chronologie*, I, 673-677; cf. p. 659 s.

(3) *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905, p. 188 ss., 213 ss.

(4) *Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906, p. 34-49.

(5) *The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, I, p. xxxiv-xxxvii, xlii.

(6) *The Gospel of the Hellenists*, New-York, 1932.

(1) *Adv. Haer.* V, v, 1; xxxiii, 3; xxxvi, 1 (*P. G.*, VII, 1135, 1213, 1222).

(2) ὁ πρεσβύτερος λέγειν, écrit Eusèbe (II. B. III, xxxix, 13). Marty voit dans le presbytre de II et III Jo. un ancien demeuré inconnu (*Contribution à l'étude des problèmes johanniques*, dans *Revue de l'histoire des Religions*, 1925, p. 200-211).

(3) *Die Johannesbriefe und das Johanneische Christentum*, chap. iv.

(4) Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. xlii et ss.

(5) Texte conservé dans Eusèbe, II. B. VII, xxv, 7-11.

(6) II. B. III, xxxix, 6.

contrôle et les maintenir sous sa dépendance. Mais Diotrèphès réagit contre l'ancien et ses visiteurs, il pousse contre eux sa communauté et travaille à sa propre indépendance. De son côté l'ancien s'oppose à cette organisation nouvelle. Cependant il est obligé dans II Jo. de reconnaître le danger des prédicateurs itinérants. Ainsi l'esprit cède à l'organisation (1). Cette exégèse de Harnack est créatrice de la situation. Diotrèphès, en effet, est blâmé de refuser et de faire refuser l'hospitalité pas seulement aux missionnaires, mais aux frères quels qu'ils soient. De plus les missionnaires en question ne viennent peut-être pas de l'église où réside l'ancien; il semble même que l'ancien les recommande pour le voyage du retour. Dans ce cas peut-on les considérer comme des inspecteurs envoyés par lui? On ne sait pas d'où ils étaient.

En fait Diotrèphès était un personnage au caractère orgueilleux et difficile comme il y en a toujours eu.

3^e Lieu d'origine.

Ce lieu est inconnu. Cependant avec la grande majorité des auteurs on peut penser qu'elles ont été écrites dans la même communauté que I Jo., c'est-à-dire à Éphèse ou dans les environs de cette ville (2).

4^e La date.

Les ressemblances verbales relevées entre les deux épîtres (3) paraissent indiquer qu'elles ont été rédigées à la même époque, Zahn va jusqu'à dire en même temps, ce qui est possible, mais incertain. Si elles ont la même longueur, c'est peut-être, selon la remarque du même auteur, qu'elles ont été écrites chacune sur un feuillet de papyrus de même format. Y aurait-il eu déjà des bloc-notes?

A défaut de précision sur la date peut-on penser qu'elles ont été rédigées avant I Jo. (4) ou après? Plutôt après, car si on ne connaissait pas déjà la théologie de I Jo. plusieurs passages des deux petites épîtres seraient moins compréhensibles. Cependant la théologie de I Jo. pouvait être connue avant sa rédaction. On ne peut donc pas préciser. Quoiqu'il en soit on datera de préférence II et III Jo. dans les dernières années de saint Jean, après 90.

(1) *Über den dritten Iohannesbrief* dans *T. U.* XV. Band, Heft 3.

(2) Comme pour I Jo., il ne faut pas exclure la possibilité d'une origine antiochienne, p. 124.

(3) Cf. p. 232.

(4) D'après Wendt, I Jo. II, 14 renvoie à II Jo. (*ZntW.* 1922, p. 140 ss.).

DEUXIÈME ÉPÎTRE

DE

SAINT JEAN

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION (ŷ. 1-3).

1) L'auteur qui s'intitule « l'ancien », « le presbytre », se désigne comme quelqu'un de bien connu. Il n'a pas à dire son nom et cela convient bien à l'apôtre s. Jean (cf. *supra*, p. 237). Dans les Actes (xi, 30; xiv, 23; xv, 2, 4, 6, 22, 23, etc.) et dans les épîtres (I Tim. v, 17, 19; Tito, i, 5; Jac. v, 14; I Pet. v, 1, 5) les presbytres sont les chefs des églises. L'expression vient du judaïsme et de l'A. T.; les « anciens » étaient des chefs civils et religieux (Deut. xix, 12; Jos. xx, 4; Ruth, iv, 2; etc.); à l'époque de N. S. ils formaient une partie du Sanhédrin (cf. Schürer, *Gesch.* II, p. 224, 251 ss.). Le même titre se trouve usité par des païens en Asie Mineure et en Égypte à propos de magistrats remplissant une fonction religieuse (DREISSMAN, *Bibelst.* p. 153-155; *Neue Bibelst.* p. 60-62. H. HAUSCHILD, *Πρεσβύτεροι in Ägypten im I-III Jahrhundert n. Chr.*; *ZntW.* 1903, p. 235-242). Irénée appelle presbytres les anciens qui ont connu les apôtres: « *Quemadmodum presbyteri meminerunt qui Iohannem discipulum Domini viderunt...* » (*Adv. Haer.* V, xxxiii, 3).

κυρία est un titre d'honneur, de courtoisie (ÉPICRÈTE, *Enchir.* xi.), qu'on retrouve dans les papyrus au début de lettres adressées à des femmes; Ἰνδικὴ θειοῦσι τῇ κυρίᾳ χαίρειν (*Oxyrh. Pap.* II, 300), χαίροις, κυρία μου Σεργία, παρὰ Περσείους (*Oxyrh. Pap.* I, 112), comme *Domina* en latin (AUGUSTIN, *Ep.* cxxxi: *Dominæ insigni et merito illustri*; C. S. E. L. XLIV, 77). Quelquefois κυρία est usité comme nom propre, Φένιππος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κυρία (cité par Brooke cf. Zahn, *Einl.* II, p. 581). Ce n'est pas le cas ici; on attendrait alors l'article devant ἐλεγκτῇ, comme dans III Jo. 1: Παῖς τῷ ἀγαπητῷ ou Rom. xvi, 13: Ποῦρον τὸν ἐλεγκτόν. Clément d'Alexandrie entendait ἐλεγκτῇ d'un nom propre (cf. *supra*, p. 123); dans son édition Robert Estienne écrit le mot avec une majuscule. Cette opinion est encore soutenue par Rendel Harris (*Expositor*, 1901, p. 194-203); on connaît un Ἐλεγκτός qui était au service de l'empereur Commode (HÉRODIEN, I, cité par Wetstein). Mais le ŷ. 13 donne le même titre à la sœur de κυρία; les deux sœurs ne pouvaient pas porter le même nom. Il s'agit donc de l'adjectif. La dame a été appelée, choisie, par Dieu ou par

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΩΑΝΝΟΥ Β

¹ Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, ² διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. ³ ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἑλεος εἰρήνη παρὰ Θεοῦ πατρὸς, καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

le Christ : ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς (Jo. xv, 16, 19). Presque tous les critiques reconnaissent qu'il ne s'agit pas d'une personne, mais d'un symbole (cf. *Introd.* p. 238). La dame représente une communauté, comme l'ange dans les lettres de l'Apocalypse. L'absence de traits individuels dans la lettre, le changement fréquent du singulier (§. 1, 5, 13) et du pluriel (§. 6, 8, 10, 12) dans la désignation du destinataire, le fait que tous les fidèles aiment les enfants de la dame (§. 1), indiquent bien une collectivité. On a le même changement de personnes pour désigner Israël et ses enfants dans Is. lviii, lix; Baruch, iv. La personnification de Jérusalem et du peuple de Dieu sous les traits d'une femme est fréquente chez les prophètes (Is. xxxvi, 22; liv; Jer. iv, 30; vi, 2; Ez. xvi; xxii; Osée, ii; etc.); le même symbolisme se retrouve dans le N. T. relativement au judéo-christianisme (Apoc. xii), à l'Eglise (Apoc. xxi, 9; xxii, 17), ou à une communauté (II Cor. xi, 2).

Les enfants sont les fidèles (cf. §. 13); après τέκνοις le relatif οὓς est écrit au lieu de ἧς par attraction d'idées, comme dans Gal. iv, 19 : τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδῶ. Aimer ἐν ἀληθείᾳ n'est pas seulement aimer d'une manière efficace comme dans I Jo. iii, 18, mais selon les exigences de la vérité. L'auteur parle en son nom et aussi au nom de tous ceux qui ont connu la vérité, c'est-à-dire au nom des vrais fidèles qui par opposition aux hérétiques possèdent la vraie doctrine enseignée par Jésus-Christ. Cette doctrine fonde et ordonne la charité. Débiter par l'idée de l'amour du prochain est bien johannique.

2) Ce verset se rattache à ἐν ἀληθείᾳ du §. 1, la suite du §. 1 formant une parenthèse. — Jo. développe sa pensée par accrochement de mots, selon un procédé sémitique. Il s'identifie avec les communautés : ἐν ἡμῖν, μεθ' ἡμῶν. La vérité est considérée comme un hôte ou plutôt comme un principe actif qui demeure dans l'âme à l'instar de la parole de Dieu dans I Jo. ii, 14. Elle est sans doute encore ici la doctrine, comme précédemment; elle inspire. Il se pourrait cependant que la vérité soit l'Esprit, car l'Esprit demeure en nous (Jo. xiv, 17; xv, 26) et est aussi vérité (I Jo. v, 6). — εἰς τὸν αἰῶνα correspond à עולם des Rabbins (cf. Jude, §. 25). Malgré les dangers que peut courir la foi Jean envisage l'avenir avec optimisme : la vérité, doctrine ou Esprit, demeure toujours dans l'Eglise.

3) La salutation se termine par un triple souhait, expression d'une espérance certaine. Avec K B L P et plusieurs versions nous lisons ἔσται μεθ' ἡμῶν, omis par A et qui reprend la fin du §. 2 dans un développement nouveau. — Jo.

¹ L'ancien à la Dame élue et à ses enfants que j'aime en vérité, pas seulement moi, mais aussi tous ceux qui ont connu la vérité, — ² à cause de la vérité qui demeure en nous et qui sera avec nous pour toujours. — ³ Que soient toujours avec nous la grâce, la miséricorde et la paix de la part de Dieu le Père et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père, dans la vérité et l'amour.

continue de parler au nom de la collectivité (cf. I Jo. i, 6); la tournure peut surprendre, car généralement les souhaits des salutations s'adressent seulement aux destinataires; aussi la lecture ὑμῶν de K qu'on retrouve dans la *Vulgate* apparaît-elle comme une correction pour conformer l'expression avec l'usage.

χάρις n'est pas la joie que les grecs souhaitaient dans le salut, mais la grâce au sens général de faveur divine; ἔλεος qu'on retrouve dans la salutation de Jude (§. 2), et jamais ailleurs dans les écrits johanniques, exprime le secours que Dieu nous accorde dans notre indigence spirituelle et temporelle. La paix souhaitée est plus que le salut sémitique, elle est le don que le monde ne peut pas donner (Jo. xiv, 27) et qui est dans l'âme le fruit de l'amitié avec Dieu, — χάρις et εἰρήνη combinent les termes du salut chez les Grecs et chez les Hébreux avec une acception plus profonde (cf. *Com. de Jac.* p. 3); ἔλεος est ajouté comme un développement.

Ces dons viennent de Dieu le Père et de Jésus-Christ son Fils. Les deux personnes sont bien distinguées. Le Père a envoyé le Fils pour être σωτὴρ et nous sauver (I Jo. ii, 2; iv, 10, 14); pour nous donner la vie (I Jo. iv, 9), la vérité (Jo. i, 17; cf. xiv, 6); c'est donc par le Fils, qu'il nous accorde ses dons. Au début de toutes ses lettres saint Paul souhaite la grâce et la paix et presque toujours « de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ » (Rom. i, 7; I Cor. i, 3; II Cor. i, 2; Gal. i, 3; Éph. i, 2; Phil. i, 2; Phil. 3); on est donc en présence d'une formule habituelle. On peut cependant relever l'absence de ἡμῶν après Θεοῦ πατρὸς dans II Thes. i, 2; I Tim. i, 2; I Tim. i, 2; Tit. i, 4, où Dieu est appelé Père comme ici par rapport au Christ; mais on doit remarquer encore ici l'insistance sur la filiation divine de Jésus; Jo. dit τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς au lieu de τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ qu'on attendrait à cause du contexte précédent, et au lieu du κυρίου habituel chez Paul. La pointe est dirigée contre les hérétiques dont il va être bientôt question (§. 7-11). La préoccupation est tout à fait johannique (Jo. xx, 31).

La finale ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ se rapporte à μεθ' ἡμῶν. La vérité et l'amour qui reviennent si souvent sous la plume de Jean sont les critères du vrai disciple; les deux mots donnent en même temps la division du présent billet : les fidèles doivent s'aimer (§. 4-6) et se tenir en garde contre les hérétiques (§. 7-11).

⁴ Ἐχάρην λίαν ὅτι εὗρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρὸς. ⁵ καὶ νῦν ἔρωτώ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. ⁶ καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ· αὕτη ἡ ἐντολὴ ἐστίν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. ⁷ ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες

5. HWSVM : καινὴν post σοι. — T : post ἐντολὴν.

6. TS addunt ἵνα ante καθὼς. — HWVM omittant.

CHARITÉ FRATERNELLE (§. 4-6).

4) Le billet commence par une parole de joie. Les lettres de saint Paul débattent souvent par une action de grâces à l'occasion des destinataires (I Thes. 1, 2; II Thes. 1, 3; I Cor. 1, 4; Rom. 1, 8; Col. 1, 3, 4). C'est une manière aimable d'entrer en rapport et de bien disposer les âmes à recevoir l'enseignement. — Jo. a rencontré des fidèles de l'Église à laquelle il écrit; il s'agit vraisemblablement de voyageurs qui sont venus voir l'apôtre ou l'ont salué en passant (cf. III Jo. 3). Ces fidèles marchaient bien dans la vérité, c'est-à-dire possédaient la vraie doctrine. Comme dans le contexte il s'agit de la charité et ensuite (§. 7) de la christologie, le commandement en question doit correspondre à I Jo. 11, 23 qui nomme en même temps la foi au Christ et la charité, plutôt qu'à I Jo. 14, 21 qui mentionne seulement la charité; dans les deux cas le commandement est aussi de Dieu. — « Marcher dans la vérité » comme dans III Jo. 3, 4. — « recevoir le commandement du Père » est une expression johannique (Jo. 1, 18).

La phrase laisse entendre que d'autres fidèles marchent dans l'erreur, c'est-à-dire n'ont ni la charité ni la vraie foi. C'est à cause de ceux-là que Jo. écrit. Sa joie réalise une recommandation du Maître que saint Jérôme lisait dans l'Évangile aux Hébreux : *numquam laeti sitis nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate* (In Eph. v, 4; P. L. XXVI, 520).

5) Après l'allusion à un fait appartenant déjà au passé (ἐχάρην), on arrive aux préoccupations du présent : καὶ νῦν. L'apôtre pourrait ordonner; mais il se contente de demander, peut-être selon un usage épistolaire qu'on retrouve dans les papyrus : ἡρώτησα δὲ καὶ Ἐρμῆν τὸν ἀδελφόν διὰ γραπτῶν ἀνηγεῖσθαι σοι περὶ τούτου (Oxyrh. Pap. II, 292; cf. Moulton Milligan, p. 255). Le commandement de la charité est rappelé dans un langage semblable à I Jo. 11, 7; la *Peschitta* accentue la ressemblance en supposant la lecture ἐντολὴν παλαιάν après ἀλλὰ. Le commandement n'est pas nouveau pour les fidèles, tous l'ont reçu au début de leur vie chrétienne (ἀπ' ἀρχῆς) comme Jo. lui-même qui s'identifie avec eux. — ἵνα ne se rapporte pas à ἐντολὴν... ἣν pour l'expliquer, comme dans I Jo. 11, 23; 14, 21, mais à ἔρωτώ σε. La charité est encore ici envisagée dans le cadre de la communauté, comme dans I Jo. 11, 11. N A, suivis par vulg., écrivent καινὴν après ἐντολὴν pour harmoniser avec I Jo. 11, 7, 8.

⁴ Je me suis beaucoup réjoui de rencontrer de les enfants marchant dans la vérité selon le commandement que nous avons reçu du Père, ⁵ Et maintenant je te prie, Dame, sans t'écrire un commandement nouveau, mais celui que nous avons dès le commencement, que nous nous aimions les uns les autres. ⁶ Et l'amour c'est que nous marchions selon ses commandements; le commandement, comme vous l'avez appris dès le commencement, c'est que vous marchiez dans l'amour. ⁷ Car de nombreux séducteurs sont sortis

6) Amour et commandement sont des termes qui s'équivalent dans le langage johannique. D'après le §. 5 on pourrait entendre ἀγάπη de l'amour du prochain (Brooke, Büchsel, Windisch) : on pratique la charité fraternelle en observant les commandements de Dieu (αὐτοῦ = θεοῦ); mais il est plus conforme au style johannique d'entendre ἀγάπη de l'amour envers Dieu (avec Camerlynck, Vrede, Bonsirven), d'après l'analogie avec I Jo. v, 3 : αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν (cf. aussi I Jo. 11, 3-5).

Après « les commandements », Jo. nomme « le commandement », car cet unique commandement équivaut à tous les autres. Même changement du pluriel au singulier à propos d'ἐντολὴ dans I Jo. 11, 22-23. — καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς rappelle ἣν εἶχομεν ἀπ' ἀρχῆς du §. 5 et est une emphase sur l'importance du commandement. — ἐν αὐτῇ est rapporté à ἐντολὴ par la Vulg. et quelques critiques (Brooke, Büchsel); mais l'expression demeure obscure : le commandement est de marcher dans le commandement. Aussi est-il préférable de considérer ἐν αὐτῇ comme l'équivalent de ἐν ἀγάπῃ qu'il faut alors entendre de l'amour du prochain (avec Calmes, Camerlynck, Vrede, Bonsirven). L'emploi d'un pronom à la place d'un nom déjà loin dans la phrase ou à la place d'un nom sous-entendu, mais présent à l'esprit, est bien dans le style de I Jo. 11, 3-6 (αὐτόν, αὐτοῦ). Il y a un va-et-vient dans la pensée; après l'amour fraternel (§. 5), Jo. a rappelé qu'on aime Dieu en pratiquant les commandements, et il revient à l'amour fraternel qui réalise le commandement et est donc une expression de notre amour de Dieu (cf. I Jo. 11, 3-5; 14, 7, 20-21; v, 2-3). — αὕτη ἐστίν... ἵνα, περιπατεῖν ἐν sont des expressions johanniques (Introd. p. 106, 113). N A lisent ἵνα devant καθὼς et devant ἐν αὐτῇ, le premier ἵνα vient d'un déplacement du second, comme on le constate dans K vulg.

AVERTISSEMENT À L'ENCONTRE DES HÉRÉTIQUES (§. 7-11).

7) ὅτι explique ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. Ce qui rend urgente l'exhortation à la charité, c'est la présence des hérétiques. Ceux-ci en niant l'incarnation méconnaissent l'amour que Dieu a eu pour nous (I Jo. 14, 9, 10), amour qui est la source et le modèle de celui que nous devons avoir à l'égard de nos frères (I Jo. 14, 7, 11). — Jo. tient la charité pour inséparable de la vraie foi; et de fait les novateurs devaient avoir un esprit de brigue et d'orgueil qui montraient bien leur éloignement de la vérité.

Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.
 8 βλέπετε ἐαυτοὺς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε τὸ εἰργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη ἀπολάβητε. 9 πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. 10 εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει μὴ λαμβάνετε

8. HW : ηργασαμεθα. — TSVM : ειργασασθε.

9. SV : παραβαινων. — THWM : προαγων.

Les hérétiques sont les mêmes que ceux de I Jo. où on retrouve les expressions et les idées du présent verset (cf. *Introd.* p. 233); mais alors que dans I Jo. l'incarnation est considérée comme un événement qui eu a lieu dans le passé (ἐληλυθέναι, iv, 2), elle est envisagée ici comme actuelle et permanente, ἐρχόμενον. L'union du Verbe et de la nature humaine est un fait qui demeure; le Christ est venant dans la chair en ce sens qu'il lui reste uni. Une allusion à la parousie n'est pas probable, car il s'agit de la venue et non du retour (contre *Windisch*). Sur le sens du mot Christ, cf. p. 171, 197.

Le parallélisme entre ὁ πλάνος, ὁ ἀντίχριστος laisse entendre que le nom de « séducteur », comme celui d'« antichrist », était donné au terrible personnage attendu. Comme dans I Jo. v, 18, 19, saint Jean spiritualise la notion courante de l'adversaire eschatologique et montre dans les faits contemporains la réalisation de l'événement redouté.

8) Jo. ordonne la vigilance, avec les mêmes mots que Jésus dans Marc : βλέπετε... ἐαυτοὺς (xiii, 9). L'erreur est si trompeuse qu'il faut se tenir en garde pour ne pas s'y laisser entraîner. Après ἀπολέσητε et avant ἀπολάβητε on attend εἰργασασθε, leçon de N A suivie par *boh. pesch. vulg. (operati estis)*; mais cette leçon facile devient suspecte devant celle de B, suivie par *sah.* : εἰργασάμεθα, lecture inattendue qu'en aurait difficilement substituée à une plus coulante. C'est donc elle que nous retenons. K L P, *Occum. Théophil.* harmonisent en dérivant les trois derniers verbes à la première personne du pluriel. En tombant dans l'erreur les fidèles perdraient tout ce que l'auteur a fait pour eux, c'est-à-dire le salut qu'il leur a apporté. Le salaire complet est la récompense éternelle; l'expression se lit dans Ruth, ii, 12 à propos de bénédictions temporelles accordées par le Seigneur : γένοιτο ὁ μισθός σου πλήρης, mais le Targum du même livre entend le salaire complet de la récompense dans le monde à venir (*Stuack-Buhl.* III, 779). L'expression n'était pas inconnue des Grecs; Χέκκωμον : πλήρη φέρων τὸν μισθόν (*Cyr. Exp.* VII, cité par *Wetstein*, sans indication du chapitre).

9) Jo. oppose l'hérétique du §. 7 au fidèle. — προάγων, leçon de N A B, fait image; K L P ont corrigé en παραβαίνων qui est banal. L'hérétique va de l'avant d'une manière inconsidérée, sous prétexte d'une gnose supérieure; il innove au point de s'écarter de l'enseignement que le Christ lui-même a donné. — τοῦ Χριστοῦ génitif subjectif comme dans Jo. xviii 19. La manière dont s'exprime l'auteur indique qu'il tient pour identique à l'enseignement

dans le monde qui ne confessent pas Jésus-Christ venant dans la chair; voilà le séducteur, l'Antichrist. 8 Prenez garde à vous-mêmes pour que vous ne perdiez pas ce que nous avons acquis, mais receviez un salaire complet. 9 Quiconque va de l'avant et ne demeure pas dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu. Qui demeure dans la doctrine, celui-là a et le Père et le Fils. 10 Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas à la maison et ne

de Jésus celui qui est déjà traditionnel dans les communautés. — προάγων et μὴ μένων ne font qu'une expression; il reste donc qu'on peut progresser tout en demeurant dans l'enseignement; cela est indiqué dans Jo. xvi, 12-15, mais n'est pas traité ici où une situation de fait est seulement envisagée. Celui qui s'écarte de l'enseignement du Christ n'a pas Dieu, conformément à I Jo. ii, 23, car c'est par l'enseignement du Christ que nous avons la vraie connaissance du Père et de notre filiation.

La seconde partie du verset, ὁ μένων κτλ., fait un parallélisme antithétique avec la première partie. La même pensée est exprimée d'une manière positive après une manière négative. Il y a en même temps progression dans la formule; les mots καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει expriment plus explicitement que θεὸν οὐκ ἔχει la connexion profonde qui existe entre la connaissance que nous avons du Fils et celle que nous avons du Père, et aussi entre la venue du Fils et notre filiation (cf. Jo. i, 12).

10) En application de l'avertissement donné au §. 8, Jo. édicte une règle de conduite. Les novateurs, comme les vrais fidèles (cf. III Jo. 3-8), avaient peut-être leurs missionnaires itinérants; il se pourrait aussi qu'il s'agisse de simples gens qui au cours de leurs voyages répandaient leurs erreurs. Quand quelqu'un arrive et se présente pour être reçu chez un membre de la communauté, il faut discerner de quel esprit il est (I Jo. iv, 1); et s'il n'apporte pas avec lui la vraie doctrine sur le Christ, celle qui confesse qu'il est venu dans la chair (§. 7), il ne faut pas le recevoir. On sait quelle importance les anciens donnaient au devoir de l'hospitalité; il était en grand honneur dans la Bible et encore dans le judaïsme; il avait valu grande renommée à Rahab la courtisane (Jos. ii; vi, 17-23; Hébr. xi, 31; Jac. ii, 25). Encore aujourd'hui chez les Arabes ce devoir est sacré (cf. *Jausen, Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 79-93). Pour les disciples du Christ l'hospitalité était une des formes de la charité (Rom. xii, 13; I Tim. v, 10; I Pétr. iv, 9) et c'est à ce titre que l'épître aux Hébreux la recommande avec insistance (xiii, 1-2). Mais la doctrine passe avant la charité; le danger de fréquenter l'hérétique est si grand que le devoir de l'hospitalité n'existe plus à son égard. On lit des défenses semblables dans la *Didaché* : ὅς τις ἂν ὦν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν. Ἐὰν δὲ αὐτός ὁ διδάσκων στραφεῖς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ κατὰλοι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε (xi, 1, 2). On ne gardera un hôte qu'après avoir éprouvé sa doctrine (xii, 1). Saint Ignace met en garde les fidèles contre ceux qu'il appelle des bêtes anthropomorphes, il ne faut pas les recevoir, ni si possible les rencontrer, mais seulement prier pour

αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε. ¹¹ ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.

¹² Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ. ¹³ Ἀσπάζεται σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

12. TWSVM : χαρὰ ἡμῶν. — H : χαρὰ ὑμῶν. — SVM : ἡ πεπληρωμένη. — THW : πεπληρωμένη ἡ.

eux : προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδῆχασθαι, ἀλλ' εἰ δυνατόν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν (Smyr. iv, 1; cf. vii, 2; Eph. ix, 1).

Le salut grec souhaite la joie. En fermant sa porte devant l'hérétique il ne faut donc pas le saluer. Quand Élisée dit à Giezi de ne saluer personne en route (II Rois, iv, 29), et quand N. S. fait la même défense aux disciples qu'il envoie devant lui (Lc. x, 4), le but est de ne pas perdre de temps dans les congratulations orientales. Ici il s'agit de ne pas dire la parole bienveillante avec laquelle les Grecs s'abordaient ou prenaient congé. La défense de saluer indique une séparation absolue. Le *Ginza* donne la même consigne : « Vous aussi, mes disciples, ne dites aux prophètes aucun salut, ne leur tendez pas la main » (ix, 1, Lmz. p. 224, cité par Windisch). Les Rabbins défendaient de saluer l'israélite qui travaillait pendant l'année sabbatique (cf. Strack-Bill. I, 384). La défense exprimée par Jo. est à rapprocher de Tite, iii, 10 et surtout de Jude, §. 23.

11) Dès lors qu'on salue l'hérétique, qu'on lui souhaite la joie, on semble lui donner une parole d'approbation; on l'autorise en quelque sorte dans la communauté. On participe alors au mal qu'il y fait.

Il faut n'avoir aucun rapport avec l'hérétique. Celui-ci a commis le péché pour la mort (I Jo. v, 16) et on l'abandonne à Dieu. Un trait rapporté par Irénée illustre bien l'attitude recommandée ici : Jean, apercevant Cérinthe aux thermes d'Éphèse, s'enfuit sans lui adresser une parole (Adv. Haer. III, iii, 4).

CONCLUSION (§. 12-13).

12) Jo. explique pourquoi il n'écrit pas plus longuement quoiqu'il ait encore beaucoup de choses à dire. — χάρτου, *harpax* dans le N. T., désigne le papier fabriqué avec la plante du papyrus; on écrivait ordinairement sur ces feuillets beaucoup moins chers que le parchemin, mais aussi beaucoup moins solides. Le rouleau sur lequel Jérémie avait dicté ses prophéties à Baruch était un rouleau de papyrus, פַּרְשִׁיָּה que les LXX ont traduit par χάρτης (xliii [hébr. xxxvi], 2 (A), 6 (A), 23) et plus souvent par χαρτίον (§. 4, 6, 14 etc.). — μέλανος désigne l'encre qui était fabriquée avec du noir

lui dites pas de se réjouir. ¹¹ Celui qui lui dit de se réjouir communique, en effet, à ses œuvres mauvaises.

¹² Ayant beaucoup de choses à vous écrire, je n'ai pas voulu [le faire] avec le papyrus et l'encre; mais j'espère venir chez vous et [vous] parler bouche à bouche afin que votre joie soit parfaite.

¹³ Les enfants de ta sœur l'éluë te saluent.

de fumée provenant de la combustion de résines, mélangé avec de la gomme et délayé dans de l'eau ou du vinaigre. — γενέσθαι au sens de venir comme dans Jo. vi, 19, 21, 25; I Cor. ii, 3, etc., selon une acception de la *Koinè* qu'on retrouve dans les papyrus : ἔμα τῷ λαβεῖν σε ταῦτά μου τὰ γράμματα γενεὸς πρὸς μέ (Tebt. Pap. II, 298, cité par Windisch). L'expression στόμα πρὸς στόμα, seulement ici et III Jo. 14 dans le N. T., traduit littéralement l'hébreu פֶּה לְפָנֵי פֶה (Nombr. xii, 8; cf. Jer. xxxix [hébr. xxxii], 4) et exprime l'idée de présence; saint Paul préfère dire : face à face (I Cor. xiii, 12). Dans Xénophon τὸ στόμα πρὸς τὸ στόμα désigne un baiser (Mém. II, vi, 32). — Après χαρὰ nous préférons la leçon ὑμῶν de A B vulg. à ἡμῶν de S K L P qui est sans doute une harmonisation avec I Jo. i, 4. Une visite espérée prochaine permettra à Jo. de dire en présence de ses correspondants ce qu'il ne leur écrit pas et sa venue parmi eux leur procurera plus de joie qu'une longue épître. Une lettre de Symmaque exprime des sentiments analogues : *malim reditum tuum quam chartas impetrare... de presentibus amicis plura suauuntur. Ipsu etiam verba melius ex oris fontibus fluunt, quam mandantur icatis papyri* (Ep. III, 12, cité par Weiststein). A K L P écrivent ἡ πεπληρωμένη.

13) Les églises locales sont sœurs les unes des autres, comme Jérusalem, Samarie et Sodomé dans Ez. xvi, 46, 56; elles ont des enfants, comme Jérusalem dans Is. liv, 13; lx, 9; Ez. xvi, 55. Ici les enfants qui saluent sont les membres de la communauté où réside Jo. quand il écrit. On revient au symbolisme du début de la lettre. Quelques auteurs qui voient une personne véritable dans la Dame élue du §. 1 pensent que sa sœur était morte parce que seuls ses enfants saluent (cf. *Introd.* p. 238).

TROISIÈME ÉPITRE
DE
SAINT JEAN
TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION (ŷ. 1).

1) Contrairement aux deux précédentes la troisième lettre de Jo. a un caractère tout personnel et une adresse individuelle. — Comme II Jo. 1, elle débute par le titre de ὁ πρεσβύτερος. — A en juger par le N. T. le nom grec de Gaius devait être assez répandu, car il y est porté par plusieurs personnes : Gaius de Macédoine compagnon de saint Paul à Ephèse (Act. xix, 29), Gaius de Derbé compagnon du même apôtre dans son dernier voyage à Jérusalem (Act. xx, 4, 5); Gaius de Corinthe que saint Paul avait baptisé et chez qui il habitait quand il écrivit sa lettre aux Romains (I Cor. i, 14; Rom. xvi, 23). On ne saurait dire si c'est ce même Gaius qui serait originaire de Derbé.

Le Gaius destinataire de III Jo. est vraisemblablement différent de tous ceux que nous venons de nommer (cf. *Introd.* p. 239). Il occupe dans la communauté une place importante, il ne se laisse pas émouvoir par l'attitude de Diotrèphès (ŷ. 10) et subvient généreusement aux besoins des missionnaires de passage (ŷ. 5-6). L'explication donnée sur la conduite de Diotrèphès (ŷ. 9-10) amène Bûchsel à supposer que Gaius était absent pour un temps de la communauté et possédait sans doute une seconde résidence. Mais on peut aussi bien penser que Diotrèphès n'avait rien dit de la lettre envoyée par Jo. (ŷ. 9); dès lors on s'explique bien et la mention de cette lettre et le blâme qui suit. — Aucun titre n'est donné à Gaius, sinon celui de l'amitié : τῷ ἀγαπητῷ, épithète employée six fois dans I Jo. ; souvent par saint Paul dans les salutations (Rom. i, 7; xvi, 5, 8, 9, 12; Col. iv, 14; etc.), jamais dans le IV^e évangile. Les mots ἐν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ font redondance avec l'adjectif qui précède; ils sont de style (cf. II Jo. 4) et insistent ici sur le sentiment exprimé. La suite fait comprendre pourquoi Jo. a tant d'affection pour son correspondant.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΩΑΝΝΟΥ Γ'

¹ Ὁ πρεσβύτερος Γαίῳ τῷ ἀγαπητῷ, ἐν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.

² Ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὐχομαί σε εὐδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐδοῦται σου ἡ ψυχὴ. ³ Ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. ⁴ Μειζότεραν τοῦτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα ἀκούῃ τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα. ⁵ Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους, ⁶ εἰ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὕς καλῶς ποιήσεις

3. T post. χαρὸν οὐκ ἔχω χάριν.

4. H : χάριν. — TWSVM : χάραν.

ÉLOGE DE GAÏUS (§. 2-8).

Après un souhait d'introduction (§. 2), Jo. dit sa joie de la conduite de Gaïus (§. 3-6*), et encourage son correspondant à persévérer (§. 6*8).

2) Ἀγαπητέ est une nouvelle instance. — εὐχομαι, qui signifie « prier » et « souhaiter », exprime sous le enlame de Jo. un souhait à la fois de politesse et d'inspiration religieuse. — εὐδοῦσθαι « avoir la route bonne », d'où « réussir, prospérer ». La prospérité περὶ πάντων souhaitée ici est envisagée à l'image de la prospérité de l'âme; elle est donc d'ordre matériel; il s'agit du succès dans les entreprises. Nous verrons que Gaïus sait faire un bon usage des ressources qu'il possède (§. 5-6). Le bien du corps, la santé, est une spécification du souhait de prospérité. Il n'y a pas à supposer que Gaïus a un état malade (contre *Camerlynck, Frede*); on se trouve en présence d'une formule épistolaire lue souvent dans les papyrus au début ou à la fin des lettres : Διονύσιος Διδύμῃ τῇ ἀδελφῇ πλείστα χαίρειν καὶ διὰ παντός ὑγιαίνειν (*Oxyrh. Pap.* II, 293), πρὸ δὲ πάντων ὑγιαίνειν σε εὐχομαι ἀβασκάντως τὰ ἄριστα πράττειν (*Oxyrh. Pap.* II, 292; autres exemples dans *Moulton-Milligan*, p. 657). La ψυχὴ désigne ici, comme souvent dans les Synoptiques, l'âme en tant que douée de raison et de volonté, capable d'agir pour le salut, et pas simplement l'âme sensible siège des facultés inférieures. — Jo. qui veut dire à son correspondant la joie qu'il éprouve de sa conduite chrétienne, commence par souhaiter que sa situation matérielle et physique soit aussi prospère que sa situation spirituelle.

3) Des frères, que la suite montre être des missionnaires itinérants, sont arrivés auprès de Jo. et ont rendu un excellent témoignage de Gaïus. L'expression « témoigner de la vérité » est expliquée par la phrase qui suit et qui est de style johannique. Elle signifie que Gaïus possède la vraie doctrine et la réalise dans sa vie. On marche dans la vérité quand on a une doctrine orthodoxe et qu'on pratique la charité; comme aucune

¹ L'ancien à Gaïus le bien-aimé, que j'aime en vérité.

² Bien-aimé, je souhaite que tu prospères à tous égards et que tu te portes bien, comme ton âme prospère. ³ Car je me suis réjoui beaucoup des frères qui sont venus et qui ont rendu témoignage à la vérité, comment toi tu marches dans la vérité. ⁴ Je n'ai pas de plus grande joie que ces choses, que d'entendre que mes enfants marchent dans la vérité. ⁵ Bien-aimé, tu agis fidèlement en ce que tu fais pour les frères, et cela pour des étrangers. ⁶ Ils ont rendu

allusion n'est faite dans l'épître aux erreurs dogmatiques, il s'agit donc surtout de la charité. Cela d'ailleurs ressort bien du §. 6. Le pronom σὺ est une emphase qui oppose la conduite généreuse de Gaïus à celle du Diétréphès. — ἐχάρην λίαν comme II Jo. 4. L'omission de γὰρ dans *vulg.* est sans doute futive.

4) La forme μειζότεραν est hellénistique; dans un papyrus de Londres on a μεγιστότατος (*Deissmann, Bibelst.* p. 142). La leçon χάριν de B, *vulg. bo.* est beaucoup moins banale que celle de *α α κ λ π* qui ont χάραν. Le contexte indique le sens de « joie, plaisir » et, comme χάρις désigne plus souvent la faveur que la joie, on lui a sans doute substitué χάραν qui est un terme plus courant. — τοῦτων se rapporte à ce qui suit et ἵνα est explicatif comme καθὼς au §. 3; la tournure est johannique : μεῖζονα ταύτης ἀγάπην οὐδὲς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ (Jo. xv, 13). Harnack, dans son petit commentaire, fait rapporter τοῦτων à ce qui précède, alors ἵνα πτλ. devient une répétition.

Paul appelait Onésime son enfant (τοῦ ἐμοῦ τέκνου), parce qu'il l'avait engendré à la foi et peut-être baptisé (Philé. 10). On ne saurait dire ce que l'Ancien a fait pour Gaïus. Le fait qu'il appelle τὰ ἐμὰ τέκνα des fidèles qui n'appartiennent pas à la communauté où il réside indique l'autorité dont il jouit. La même constatation ressort des §. 9-10. La terminaison du §. 4 est exactement parallèle à celle du §. 3.

5) Ἀγαπητέ, reprise du terme affectueux du §. 2, au début d'un développement qui spécifie dans le sous de la charité la marche dans la vérité. — Jo. loue Gaïus de sa conduite à l'égard des frères; celle-ci est d'autant plus digne d'éloge que les frères dont il s'agit sont des étrangers.

6) Ces étrangers désignés ici par les pronoms αὐτὸν et οὗς sont les voyageurs dont il a été question au §. 3 et dont le témoignage est de nouveau rapporté. — ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ est parallèle à μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ du même §. 3. Charité et vérité sont tellement solidaires que Jo. dit l'un à la place de l'autre; cependant en reprenant sa pensée il l'explique et on voit bien ici que la marche dans la vérité au §. 3 est une marche dans la charité. Les voyageurs ont rendu témoignage à la charité de Gaïus devant l'ἐκκλησία, c'est-à-dire lors d'une réunion de la communauté, durant laquelle ils ont sans doute fait le récit de leur pérégrination apostolique, comme saint Paul à Antioche et à Jérusalem (Act. xiv, 26; xv, 4; xxi, 18, 19). Cette charité si bienfaisante a surtout consisté dans

προπέμψας ἁξίως τοῦ θεοῦ. ⁷ ὅπερ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθεν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. ⁸ ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

⁹ Ἐγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφῆς οὐκ

l'hospitalité (§. 8). Gaius ne les connaissait pas et il leur a fait chez lui un accueil qui les a d'autant plus touchés que Diotréphès, l'évêque du lieu, leur était opposé (§. 9, 10).

Le passé est garant de l'avenir. — Jo. demande à Gaius de continuer ses générosités. Les frères vont traverser de nouveau le pays où habite Gaius, vraisemblablement lors du trajet de retour plutôt que lors d'un nouveau voyage. — καλῶς exprime à la manière grecque l'idée du bien par celle du beau. La leçon ποιήσεις προπέμψας de x A B K L P, futur suivi du participe aoriste, paraît étrange; en fait l'aoriste exprime l'action en dehors de la durée. La même tournure se rencontre dans les papyrus : καλῶς οὖν ποιήσεις ἀπολύσας αὐτούς (*Tebt. Pap.* i, 57, cité par Brooke). La leçon de G ποιήσας προπέμψας, suivie par *Vulg. Clem.* (*beuefaciens deduces*), est une correction qui veut être grammaticale. Le verbe προπέμπω signifie « envoyer devant » et « conduire, accompagner en voyage » (Act. xv, 3; xx, 38; Rom. xv, 24), « donner à quelqu'un ce qu'il faut pour le voyage » (Tite, iii, 13), ce dernier sens convient bien ici. Gaius veillera à ce que rien ne manque aux voyageurs; en plus de l'hospitalité qui est sous-entendue, il leur donnera ce dont ils auront besoin pour continuer leur route. Il doit agir, en la circonstance, d'une manière digne de Dieu, c'est-à-dire avec grandeur de cœur.

On ignore d'où venaient ces voyageurs et où ils allaient. Rien n'indique qu'ils soient de la communauté de Jean. Peut-être ont-ils emporté eux-mêmes le présent billet. Harnack voit en eux des visiteurs envoyés par l'Ancien pour inspecter les communautés et les maintenir sous sa dépendance; mais cette explication ne ressort pas du texte (cf. *Introd.* p. 239 s.).

7) Jo. explique pourquoi il faut être généreux. Les frères sont partis de chez eux, de leur communauté, à cause du nom. Cette manière mystérieuse de parler vient du Judaïsme où on évitait de prononcer le tétragramme divin (יהוה); parmi les termes substitués à l'ahvé on disait : le nom (שם). Ainsi, dans le traité *Schabbath* (119^b) le Ps. xxxiii, 6 est traduit : « Par la parole du Nom les cieux ont été faits » (STRACK-BILL, II, 317). Dans le N. T. le nom de Jésus est au-dessus de tout nom (Phil. ii, 9) et les apôtres luttés de verges à Jérusalem, sont heureux de souffrir pour le nom, évidemment pour celui de Jésus (Act. v, 41). Ici « le nom » désigne Jésus, comme dans I Jo. (ii, 12; cf. p. 161), dans Jac. (ii, 7) et vraisemblablement dans Ignace (*Philad.* x, 1; *Eph.* iii, 1). On appliqua donc à Jésus une manière juive de nommer Dieu. Dom Chapman suppose que les frères partis de chez eux ont été classés par la persécution (*The Journal of theological studies*, 1906, p. 358 s.); mais dans le billet aucune allusion n'est faite à semblable circonstance. Les frères paraissent voyager en toute liberté. Aussi les critiques s'accordent-ils à reconnaître en eux des missionnaires itinérants.

témoignage à ta charité devant l'église; tu agiras bien en subvenant à leur voyage d'une manière digne de Dieu; ⁷ car c'est pour le nom qu'ils sont partis, ne recevant rien des païens. ⁸ Nous devons donc accueillir de tels hommes, afin que nous collaborions à la vérité.

⁹ J'ai écrit quelque chose à l'église, mais leur ambitieux Dio-

C'est pour prêcher Jésus qu'ils sont partis. Voilà pourquoi Gaius doit subvenir dignement à leurs besoins.

Un second motif l'invite à être généreux. Ces missionnaires n'acceptent rien des païens, des païens étrangers à la foi ou plutôt des païens qu'ils instruisent. Ils se font un honneur d'enseigner gratuitement, comme saint Paul (I Thes. ii, 9; II Thes. iii, 8; I Cor. ix, 15, 18; II Cor. xi, 9; xii, 14), réalisant à la lettre la recommandation du Seigneur : δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε (Mt. x, 8). Cette attitude contraste avec celle des prêtres de la déesse syrienne et de certains philosophes ambulants qui s'enrichissaient en faisant des quêtes (cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 76; LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, sur vi, 8).

8) Jo. parle pour tous les fidèles. Lui-même est tenu aux mêmes obligations; il ne s'ensuit pas qu'il soit toujours sédentaire. — ὀφείλομεν est de style johannique (Jo. xiii, 14; I Jo. ii, 6; iii, 16; iv, 11). — ὑπολαμβάνειν se retrouve chez les classiques au sens de « donner l'hospitalité » (ΧΕΙΡΙΣΜΟΣ, *An.* I, i, 7), « secourir » (ΣΤΡΑΤΗΝ, XIV, ii, 5). L'acception au sens d'hospitalité est trop restreinte, car il y a aussi les générosités nécessaires à la poursuite du voyage; le sens du « secourir » paraît donc être meilleur. — τοιούτους implique une idée d'admiration pour ces missionnaires qui abandonnent leur maison et enseignent gratuitement. En les recevant et en subvenant à leurs besoins on collabore avec la vérité; συνεργοί, comme συνεργεῖν, est construit avec le datif de la personne ou de la chose avec laquelle on collabore. On aide mieux que des hommes; on aide la vérité, c'est-à-dire la doctrine chrétienne. On participe à la dignité du missionnaire.

BLANCH DE DIOTRÉPHÈS ET ÉLOGE DE DÉMÉTRIUS (§. 9-12).

9) A quelle église Jo. a-t-il écrit? Vraisemblablement à l'église dont Gaius est membre (contre Calmes). Sans doute Jo. pourrait mentionner des faits qui se sont passés ailleurs, mais l'absence de désignation locale se comprend beaucoup mieux s'il s'agit de la communauté de Gaius, et tout le contexte s'harmonise très bien avec cette hypothèse.

L'Ancien a écrit τι, quelque chose, sans doute un court billet. Quelques auteurs (ZAHN, *Eint.* ii, 578 s.; BRUSH, *Eint.* p. 356 s.; CALMES, Loisy) voient ici une allusion à II Jo. mais si la brièveté de II Jo. convient à ἔγραψά τι, son contenu ne répond pas aux circonstances envisagées ici. — II Jo. est écrite contre les hérétiques, on ne doit pas les recevoir chez soi (§. 10); aucune mention n'est faite des missionnaires. D'après l'éloge décerné à

ἐπιδέχεται ἡμᾶς. ¹⁰ διὰ τοῦτο, ἐάν ἔλθῃ, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ, λόγους πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ ταῦτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.

¹¹ Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ

10. T : omittit solus ex

Gaius et le blâme infligé à Diotrèphès on peut conclure que Jo. recommandait les missionnaires au bon accueil de la communauté et de son chef (cf. II Cor. iii, 1). Cette petite lettre est donc aujourd'hui perdue. — La leçon ἔγραφα ἄν το νῶ et de nombreux minuscules, suivie par *vulg.* (*scripsissem forsitan*), est une correction qui veut éviter qu'une lettre de l'apôtre ait été mal reçue. — ἔγραψας de B est une correction semblable ou un lapsus.

ἀλλά oppose, en effet, à l'envoi de la lettre, le mauvais accueil qu'on lui a fait. — φιλοπρωτεύων « qui aime être premier », « qui aime gouverner », *hapax* biblique; dans la littérature grecque on ne retrouve pas l'emploi de ce verbe, mais celui du substantif φιλοπρωτεία, et surtout de l'adjectif φιλόπρωτος (PLUT. *Mor.* 471^d; *Solon*, xxix, 95¹⁰), avec la même acception d'ambition. Le nom de Διοτρεφής se rencontre dans les inscriptions grecques (DITTELI. *Syll.*³ index; *Or. grec. inscrip. sel.* 219, 1) et chez les auteurs (THUCYDIDE, viii, 61; DIONOPE DE SICILE, xv, 14). Le personnage nommé ici n'ambitionne pas la première place, car il ressort de sa conduite qu'il est le chef de la communauté; mais il aime montrer son autorité. Il exerce sur les fidèles de son église une ambitieuse domination. — οὐκ ἐπιδέχεται « ne reçoit pas », au sens moral du ne pas accepter; ainsi dans POLYBE, VI, xxiv, 7; I Mac. x, 46. Le présent indique une hostilité qui demeure. — Jo. qui a parlé de lui-même au singulier (ἔγραψα), se nomme maintenant au pluriel (ἡμᾶς); au §. 10 on relève le même changement du personnel (ὑπομνήσω, ἡμᾶς).

Diotrèphès n'était pas hérétique, car sa doctrine n'est pas blâmée, mais seulement sa conduite. — Jo. avait dû écrire pour recommander les missionnaires et Diotrèphès n'avait tenu aucun compte de cette lettre; vraisemblablement il ne l'avait pas portée à la connaissance de la communauté. Il rejetait l'autorité de l'Ancien et ses conseils, voulant dominer tout seul. C'est parce que pour le moment il n'y avait rien à faire avec ce personnage que Jo. écrit à Gaius une lettre privée.

10) Cependant Jo. entend bien conserver ses droits et exercer son autorité sur la communauté de Diotrèphès. Ce droit d'intervention, dont il se sent très sûr, pour contrôler et commander, indique sa haute situation dans les églises. Le désir de se rendre sur place concorde tout à fait avec celui de revoir Gaius exprimé au §. 14. L'auteur a l'assurance de rétablir les choses; devant l'assemblée, plutôt que privément, il mettra en lumière la conduite mauvaise de Diotrèphès et la vérité sera reconnue.

ἐπιδέχεται ne nous reçoit pas. ¹⁰ Voilà pourquoi, si je viens, je rappellerai les œuvres qu'il fait, [comment] avec des paroles méchantes. Il nous attaque et, non content de cela, [comment] il ne reçoit pas lui-même les frères; et ceux qui veulent [les] recevoir il [les ou] empêche et les chasse de l'église.

¹¹ Bien-aimé, n'imité pas le mal, mais le bien. Celui qui fait le

Deux chefs d'accusation sont déjà indiqués. Le premier concerne les méchantes paroles que Diotrèphès tient contre l'apôtre. — φλυαρεῖν, *hapax* biblique, « dire des paroles vaines, des plaiseries, attaquer injustement »; DIOGÈNE LAÛRTIÈRE : τὸν Διόνυσον καὶ Ἄρκαλέα φλυαρομένους ὑπὸ τῶν ποιητῶν (vii, 173, cité par *Bauer*). Diotrèphès intrigue contre Jo., tenant sur son compte des propos méchants et méchants; il était de ces hommes à l'âme basse et ambitieuse qui veulent se hausser en abaissant la supériorité des autres.

Le second grief concerne le devoir de l'hospitalité. — οὕτως... καὶ comme Jo. iv, 11. — ἐπιδέχεται au sens de donner l'hospitalité, contrairement au §. 11, et comme dans *Oxyr. Pap.* ii, 281 : ἐγὼ μὲν οὖν ἐπιδεξαμένη αὐτὸν εἰς τὰ τῶν γυναικῶν μου οἰκητήρια, λειτὸν παντελῶς ὄντα (cf. MOUTON-MULLIGAN, p. 237). L'emploi du présent indique une pratique habituelle. L'hospitalité est dans les épîtres pastorales une qualité requise pour devenir évêque (I Tim. iii, 2; Tite, i, 8), et s'est seulement aux hérétiques qu'il est dit de la refuser dans II Jo. 10. L'attitude de Diotrèphès n'est pas commandée par l'avarice, car il empêche ses autres d'exercer ce devoir; peut-être alléguait-il la prudence à l'égard des faux docteurs ambulants (cf. II Jo. 10); sûrement son hostilité contre Jean n'était pas étrangère à ses habitudes, il devait avoir l'esprit de contradiction.

Nous lisons βουλομένους avec \aleph A B K L P et non ἐπιδεχομένους, leçon de C suivie par *vulg.* *Clem.* et qui est un adoucissement. Diotrèphès défend aux fidèles de recevoir les frères et ceux qui veulent exercer le devoir de l'hospitalité il les chasse de la communauté. Cette exclusion est une sorte d'excommunication. — ἐκβάλλει avec ἐκ comme ἐξέβαλον *Exo* dans Jo. ix, 34, 35. L'omission de ἐκ devant τῆς ἐκκλησίας dans \aleph est une correction alléguée à cause de l'augment du verbe. L'autorité tyrannique exercée par Diotrèphès indique sa qualité de chef. L'épiscopat est déjà unitaire dans cette communauté. La recommandation de I Pet. v, 3 aux anciens d'exercer leur charge non en dominateurs des églises, mais en modèles du troupeau, n'était pas toujours superflue.

Cependant Gaius et quelques amis (§. 15) ne se laissent pas intimider par les actes et les menaces de Diotrèphès; ils demeurent fidèles aux enseignements de saint Jean. On voit dès lors combien Gaius avait besoin des encouragements de l'apôtre et on comprend le témoignage des missionnaires (§. 6) qui avaient dû voir bien des portes se fermer devant eux.

11) L'aphorisme moral sur le mal à éviter et le bien à pratiquer apparaît comme une mise en garde contre le mauvais exemple donné par Diotrèphès, exemple d'autant plus contagieux qu'il vient de plus haut. Après le blâme

θεοῦ ἐστίν· ὁ κκοποιῶν οὐχ ἐήρακεν τὸν θεόν. ¹² Διημετρίῳ μαρτυρήται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθὴς ἐστίν.

¹³ Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλὰμου σοι γράφειν. ¹⁴ Ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.

¹⁵ Πιρρήγη σοι. ἀσπάζονται σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.

qui précède (§. 9-10), cette recommandation se comprendrait moins bien si Gaius n'appartenait pas à la communauté de Diotrèphès.

La seconde partie du verset est parallèle à la première; l'opposition entre le bien et le mal est reprise et développée. Celui qui fait le bien est de Dieu, c'est-à-dire, en style johannique, celui qui observe les commandements, ou tout simplement celui qui pratique la charité, possède la filiation, est né de Dieu : πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται (I Jo. II, 29); πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (I Jo. IV, 7). Inversement celui qui fait le mal, c'est-à-dire celui qui n'observe pas les commandements, celui qui n'aime pas ses frères, n'a pas vu Dieu, la vue étant ici synonyme de connaissance, comme dans I Jo. III, 6 : πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἐήρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Cf. I Jo. IV, 8 : ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, cf. III, 10 : πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ θεοῦ. Nous avons ici en quelques mots toute une théologie profonde qu'on retrouve tout au long de I Jo. Gaius doit la connaître puisque Jo. le range parmi ses enfants, et il puisera en elle l'énergie qui lui est nécessaire pour persévérer malgré les obstacles.

12) Le nom de Démétrius qu'on lit dans les Actes (xix, 24), se rencontre souvent dans les inscriptions grecques (cf. index de DITTENH. *Syll.*³). Le fidèle nommé ici est bien connu de l'Ancien et de Gaius. Des bruits méchants couraient sur son compte, puisque Jo. se voit obligé de prendre sa défense; on ignore tout sur leur nature. Quant au personnage lui-même on en est réduit à faire des hypothèses. Ce Démétrius était peut-être un des missionnaires dont il est question aux §. 6-8. Les méchants propos pourraient venir alors de Diotrèphès, ou bien Diotrèphès en aurait pris prétexte pour faire de l'opposition à l'Ancien et à Gaius. On pourrait supposer encore que Démétrius était le chef de la mission itinérante et le porteur du présent billet adressé à Gaius (*Brooke*). Une autre hypothèse est de considérer Démétrius comme un membre de la communauté à laquelle appartient aussi Gaius (*Harnack, Camerlynck, Vrede*). On ne saurait dire si Gaius n'aurait pas prêté l'oreille à certaines calomnies. Dom Chapman identifie Démétrius avec Démas qui avait quitté s. Paul par amour pour le siècle et aurait ensuite changé de sentiment; c'est pour le recommander que Jo. aurait écrit à l'église (§. 9; cf. *Introd.* p. 239). — V. Bartlett préfère identifier Démétrius avec l'orfèvre d'Éphèse (Act. xix, 24) qui se serait converti (*The Journal of theological studies*, 1905, p. 208 s.). De telles précisions sont extrêmement fragiles. Quoi qu'il en soit Jo. prend la défense de Démétrius; il apporte trois témoignages en sa faveur.

Le premier est celui de tous (ὑπὸ πάντων), de tous ceux qui le connaissent et

Idem est de Dieu; celui qui fait le mal n'a pas vu Dieu. ¹² A Démétrius tous rendent témoignage et la vérité elle-même; et nous aussi nous lui rendons témoignage et tu sais que notre témoignage est vrai.

¹³ J'avais beaucoup de choses à l'écrire, mais je ne veux pas l'écrire avec l'encre et le calame. ¹⁴ J'espère te voir bientôt et nous parlerons bouche à bouche. ¹⁵ [Que] la paix [soit] à toi. Les amis te saluent. Salue les amis nommément.

ne se laissent pas entraîner dans les intrigues de Diotrèphès. Le second est celui de la vérité. Dans la vérité ici personnifiée quelques auteurs voient le Christ (*Harnack*) ou l'Esprit (*Belsar*) d'après Jo. xiv, 6 : λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς. ἐγὼ εἰμι... ἡ ἀλήθεια et I Jo. v, 6 : τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Le témoignage de l'auteur serait donc rapporté après celui de l'une des personnes divines, on aurait un ordre étrange : tous, Jésus ou l'Esprit, et Jean. La vérité est ici la conformité de la vie avec les commandements et la doctrine; la vérité déposé en faveur de Démétrius en ce sens qu'il suffit de regarder la conduite de ce frère pour voir qu'il marche dans la bonne voie et que les bruits colportés sur son compte sont faux.

Enfin l'auteur ajoute son propre témoignage. Lui-même connaît Démétrius et s'en porte garant. — ἡμεῖς, ἡμῶν est un pluriel d'auteur comme ἡμεῖς dans §. 9. 10. — οἶδας, qui est la bonne leçon (avec A B C), est corrigé en οἶδαμεν dans le Texte reçu sous l'influence de Jo. xxi, 24 qui présente une relation certaine avec la présente phrase : καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν (cf. Jo. xix, 35). Par ce langage l'Ancien paraît bien s'identifier ici discrètement avec le disciple témoin du IV^e évangile. Gaius sait que le témoignage de l'auteur est vrai, non parce qu'il connaît lui-même Démétrius, mais parce que le témoignage de l'Ancien tranché toute discussion. On ne peut pas le contester.

CONCLUSION (§. 13-15).

13) La conclusion de III Jo. ressemble beaucoup à celle de II Jo. On retrouve les mêmes idées, exprimées dans le même ordre, quelquefois avec les mêmes mots (cf. *Introd.* p. 232).

εἶχον noriste épistolaire; l'auteur se place par la pensée au moment où le destinataire recevra sa lettre (cf. Abel, *Gram.* p. 256 s.). Le jeu des temps est bien observé dans la répétition γράψαι et γράφειν; l'action d'écrire est d'abord considérée comme un acte en dehors du temps, puis comme un acte qui s'étend dans la durée. Sur μέλανος cf. II Jo. 12. Le calame est le roseau taillé dont on se servait en guise de plume pour écrire; le psalmiste admirait sa rapidité dans la main du scribe (Ps. xlv, 2). Cette nomenclature d'un matériel d'écriture est lue dans un papyrus d'Oxyrhinque : παρατίθεικα αἴη μνητρί φιλομένην τῇ βροχίον τοῦ μέλανος καὶ τοὺς καλὰμους (n, 326, cité par *Brooke*).

14) Comme dans II Jo. 12, l'Ancien renonçant à écrire une longue lettre annonce sa visite et désire parler στόμα πρὸς στόμα. Il ajoute εὐθέως, remplace l'idée de présence par celle de la vue, et omet la mention de la joie.

15) La paix est le souhait oriental (cf. II Jo. 3) qu'on retrouve à la fin de plusieurs épîtres du N. T. (Gal. vi, 16; Éph. vi, 23; II Thes. iii, 16; I Pet. v, 14). C'est aussi le souhait du Seigneur (Jo. xx, 19, 26). Comme la lettre n'est pas adressée à une communauté, les souhaits demeurent personnels. Les amis qui se joignent à Jo. pour saluer Gaius sont des fidèles qui le connaissent et qui sont à ce moment dans la communauté où réside l'apôtre. Celui-ci entretient avec eux de bons rapports d'amitié. Quant aux amis que doit saluer Gaius, ce sont des frères de sa communauté qui n'approuvent pas la conduite de Diotrophès. Saluer κατ' ὄνομα est saluer chacun en particulier; l'expression est de style épistolaire; on la retrouve dans Ignace d'Antioche : ἀσπάζομαι... πάντας κατ' ὄνομα (Smyr. xiii, 2), plusieurs fois dans les papyrus : ἀσπάζομαι... τὴν δεσποίνην μου μητέραν ὑμῶν καὶ ἄλλους τοὺς ἡμῶν κατ' ὄνομα (Oxyrh. Pap. ii, 123), ἀσπάζομαι τὴν γυναῖκα μου καὶ τὰ παῖδια μου καὶ Σεραπιδάμονα καὶ Ἀματίαν καὶ τοὺς ἐνοίκους πάντας κατ' ὄνομα (Tebt. Pap. ii, 299; cités par Brooke). Le bon pasteur dans le IV^e évangile appelle ses brebis κατ' ὄνομα (x, 3).

ÉPÎTRE DE SAINT JUDE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION ET DE L'HISTOIRE.

§ I. Rapprochements textuels entre l'Épître de Jude et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.

Le plus ancien témoignage de l'existence de l'épître de Jude est, à notre avis, la seconde épître de Pierre qui l'a très largement utilisée (1).

En dehors de ce cas tout à fait remarquable on ne peut signaler que des rapprochements très vagues qui ne permettent pas de conclure à une dépendance par rapport à Jude.

a) CLÉMENT ROMAIN, xx, 12 : ἢ ὃς ἡ δοῦσα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. cf. Jude, §. 25.

b) POLYCARPE, *Ep. ad Phil.* salutation : εἰς ὑμῶν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθεῖη. cf. Jude, §. 2. — iii, 2 : δυνήθησθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν; cf. Jude, §. 3, 20.

c) *Martyrium Polycarpi*, salutation : εἰς ὑμῶν καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. πληθυνθεῖη. cf. Jude, §. 2. Doxologie, xxi : ἢ ὃς ἡ δοῦσα, τιμή, μεγαλωσύνη. cf. Jude, §. 25.

Les formules de doxologie et de salutation appartiennent à l'usage des communautés, le Commentaire signale un certain nombre de ressemblances qui paraissent bien établir l'emploi d'expressions communément admises. La métaphore de l'édifice utilisée par Polycarpe (*Ad Phil.*

(1) Cf. p. 18-24.

ni, 2) était déjà traditionnelle (4); la foi donnée, le rapport de l'édifice et de la foi rappellent bien Jude (ψ. 3, 20); mais la construction des phrases est différente et ici encore on peut être en présence de thèmes catéchétiques.

d) PSEUDO-BARNABÉ II, 10 : ἀκριβέσθαι οὖν ὁρῶμεν. ἀδελφοί, περί τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσθῃ τινὶ πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν... cf. Jude, ψ. 3, 4. Il y a la même succession d'idées : le souci du salut et l'introduction furtive d'un adversaire; παρείσθῃ dans Barnabé correspond à παρεισεύησαν dans Jude; le substantif n'est pas employé dans la Bible, et le verbe est un *hapax* biblique dans Jude; mais les deux mots sont usités par les auteurs grecs profanes (cf. BAILEY). On ne peut penser qu'à une réminiscence possible et tout à fait disenable de Jude dans le Pseudo-Barnabé.

e) La *Didaché*, II, 7 : οὐ μισήσεις πάντα ἀνθρώπον, ἀλλὰ οὐς μὲν ἐλέγξεις, [οὐς δὲ ἐλεήσεις], περί δὲ τῶν προσεύχῃ, οὐς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου, cf. Jude, ψ. 22, 23. La prière, l'amour du prochain ne sont pas nommés dans le passage correspondant de Jude, ni même la monition dans le texte court; la pitié est d'une lecture douteuse dans la *Didaché*; il ne reste donc qu'une construction semblable et assez fréquente, οὐς μὲν, οὐς δέ, ce qui est tout à fait vague dans une question de dépendance littéraire.

f) HERMAS, *Similitudes*, V, VII, 2 : μιάνειν τὴν σάρκα, cf. Jude, ψ. 8 simple rencontre verbale.

g) SAINT JUSTIN, *Dialogue* CXX : Ἰησοῦν... πατέρες ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγόντα, cf. Jude, ψ. 5 (B). Dans Jude, la leçon de B Ἰησοῦς est peut-être fautive; la même préoccupation d'associer Jésus aux faits de l'A. T. a pu amener Justin à écrire Ἰησοῦν.

h) ATHÉNAGORE, *Legatio pro Christianis*, XXIV, à propos des anges : οἱ μὲν... ἔμειναν, ἐψ' οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός, οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑπιστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ, cf. Jude, ψ. 6. Athénagore parle de la chute des anges, il emploie ainsi que Jude le mot ἀρχή, mais il ne fait que répéter sur les anges des idées courantes à son époque et on ne saurait dire s'il a connu Jude.

i) Théophile d'Antioche compare les hommes qui se sont écartés de Dieu aux astres errants, ce qui rappelle tout à fait Jude, ψ. 13 (*Ad Autolycom*, II, xv; cf. *infra*, p. 319); Théophile peut s'inspirer de Jude ou, comme lui, utiliser une image d'origine orientale. La réception tardive de Jude dans le canon syriaque est favorable à cette seconde hypothèse.

D'autres rapprochements pourraient être signalés, mais ils sont encore plus vagues. Nous pouvons conclure qu'en dehors de II Pet., on ne peut pas dire avec certitude ni même avec probabilité que l'épître de Jude ait laissé des traces dans la littérature chrétienne primitive.

(1) Cf. p. 330.

§ II. La canonicité.

Les témoignages du III^e au V^e siècle.

1^o Dans l'Eglise grecque.

Le plus ancien témoignage est celui de Clément d'Alexandrie († peu après 214). On sait par Eusèbe qu'il avait fait un petit commentaire de Jude et des autres épîtres catholiques dans ses *Hypotyposes* (1). Les *Adumbrationes*, où nous lisons aujourd'hui un commentaire de Jude par Clément, sont une traduction faite sur les *Hypotyposes* par les soins de Cassiodore (2).

Clément cite plusieurs fois Jude, il s'y réfère comme aux autres livres de l'Écriture et ne laisse soupçonner aucune discussion à son sujet (3).

Origène († vers 254) a aussi tenu l'épître pour canonique. A deux reprises il cite Jude dans la liste des auteurs du Nouveau Testament (4). Il remarque ailleurs que l'épître est petite, mais pleine d'une grâce céleste : Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μὲν, πεπληρωμένῃ δὲ τῶν τῆς οὐρανοῦ χάριτος ἔρρημένον λόγων (5). Il l'utilise comme parole d'Écriture, au même titre que le Pentateuque, les Évangiles ou saint Paul (6). Il sait cependant que plusieurs ne reçoivent pas Jude et c'est de ceux-là qu'il tient compte quand il écrit une fois avant la citation : « si on reçoit aussi l'épître de Jude » (εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα προστόι τις ἐπιστολὴν) (7). Il y avait donc des gens qui rejetaient l'épître, mais lui ne manifeste aucune réserve à l'égard de sa canonicité; il l'avait trouvée dans le canon alexandrin et il s'en est servi dans ses œuvres sans hésiter.

(1) H. E. VI, XIV, 1.

(2) Cassiodore dit que Clément avait commenté I Pet., I, II Jo., Jac., et qu'il les a fait traduire en latin, en supprimant certains passages erronés (« ut exclusis quibusdam offendiculis purificali doctrina ejus securior potuisset hauriri ») (*De inst. div. litt.* viii; P. L. LXX, 1120). Cassiodore ne parle pas de Jude et Jac. n'existe pas dans les *Adumbrationes*; peut-être a-t-il omis Jude ou nommé Jac. à la place de Jude.

(3) *Pédagogue*, III, viii (G. C. S. I, 262), textes cités : Jude ψ. 5, 6, 11, sous le nom de Jude; *Stromates*, III, ii (G. C. S. II, 200), textes cités : Jude ψ. 8, 16, sous le nom de Jude; VI, viii (G. C. S. II, 464), textes cités : Jude ψ. 22, 23, sans indication de nom.

(4) *Hom. in Gen.* xiii, 2; *Hom. in Jos.* vii, 1 (G. C. S. VI, 115; VII, 328). C'est par erreur et à tort qu'Eusèbe omet Jude quand il rapporte le canon d'Origène (H. E. VI, xxv).

(5) *In Mat.* x, 17 (G. C. S. X, 22).

(6) *Hom. in Ez.* iv, 1; *In Mat.* xv, 27; *In Joan.* xiii, 37 (G. C. S. VIII, 361; X, 430 s.; IV, 262); *In ep. ad Rom.* v, 1 (P. G. XIV, 1016); textes cités : Jude ψ. 6. Dans *In ep. ad Rom.* : iii, 6 la citation de Jude (ψ. 6) est introduite par les mots : *scriptura divina* (P. G. XIV, 939).

(7) *In Mat.* xvii, 30 (G. C. S. X, 672).

Saint Athanase dans sa 39^e épître Iestale, datée de 367, nomme Jude au nombre des livres canoniques (1). Didyme († 398) commente l'épître, mais note que plusieurs la rejettent à cause de ce qu'on y lit touchant l'altercation de saint Michel et du diable (2). L'Eglise d'Alexandrie connaissait des objections soulevées contre la canonicité de Jude et la maintenait néanmoins.

Eusèbe paraît observer la même attitude. Il sait que l'épître est discutée et il la range parmi les livres contestés, les ἀντιλεγόμενα (3). Il sait aussi qu'un grand nombre l'admet (4) et lui-même, qui insiste sur le doute, paraît cependant la recevoir au même titre que celle de Jacques (5).

Dans la seconde moitié du IV^e siècle Jude est nommé sans mention de controverses dans les canons de Cyrille de Jérusalem († 386) (6), de Grégoire de Nazianze († vers 390) (7), d'Épiphane († 413) (8), dans les canons dits du concile de Laodicée (vers 360-365) et dans les *Constitutions apostoliques* (9). Cependant Amphiloque († vers 400) note que certains reçoivent sept épîtres catholiques et que les autres en reçoivent seulement trois, c'est-à-dire : Jac., I Pet., I Jo. (10). Dans certains cercles l'épître de Jude demeurait donc discutée. Parmi ceux qui ne la recevaient pas il faut vraisemblablement nommer Titus de Bosra, Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, saint Jean Chrysostome, Théodoret qui gardent le silence sur elle (11), Théodore de Mopsueste (12), tous les syriens. Bien avant eux, saint Irénée qui a vécu en Occident, mais

(1) P. G. XXVI, 1437.

(2) P. G. XXXIX, 1811-1818. Du commentaire de Didyme il ne reste que quelques fragments.

(3) H. B. VI, xiii, 6; xiv, 1.

(4) H. B. III, xxv, 3.

(5) H. B. II, xxiii, 25; texte expliqué dans *L'épître de saint Jacques*, p. xxii, c'est comme critique qu'Eusèbe relate des doutes. Dans ses ouvrages il cite Jac. comme Écriture (cf. *op. cit.* même page). Comme il met Jude au niveau de Jac., il devait donc recevoir aussi Jude.

(6) Cat. iv, 36 (P. G. XXXIII, 500).

(7) *Carm. liber I, sectio I*, xii, 38 (P. G. XXXVII, 474). Grégoire avait fait un séjour à Césarée de Palestine et y avait trouvé en usage l'épître de Jude.

(8) *Haer.* lxxvi, 5 (P. G. XLII, 560).

(9) LAGRANGE, *Canon*, p. 158.

(10) *Carm. liber II, sectio II*, viii, 310-315 (P. G. XXXVII, 1597). L'auteur de la *Synopsis Scripturae sacrae*, faussement attribuée à saint Jean Chrysostome, ne recevait que ces trois épîtres (P. G. LVI, 317).

(11) Palladius dans un dialogue qu'il avait composé fait citer Jude (γ. 12-13) à saint Jean Chrysostome (P. G. XLVII, 63); mais il ne suit pas de là que Chrysostome ait reçu et utilisé l'épître.

(12) Léonce de Byzance accuse Théodore de Mopsueste d'avoir rejeté Jude (*Contra Nestorianos et Eutychianos, Liber III*, xiv; P. G. LXXXVI, 1365).

représente une tradition asiatique ne la cite jamais (1). Il faut remarquer d'autre part que l'épître de Jude est si petite qu'un auteur pouvait la recevoir sans l'utiliser. Ce peut être le cas de Basile, de Grégoire de Nysse, les amis de Grégoire de Nazianze.

La citation que Bonwetsch indique dans saint Méthode me paraît douteuse (2).

2^e Dans l'Eglise latine.

En Italie, le Canon de Muratori nomme Jude (3), ainsi que celui attribué souvent au concile romain de 382, celui d'Innocent I^{er} († 417), plus tard celui du pseudo-Gélase (4). Lucifer de Cagliari cite Jude presque en entier (5); Philastrius de Brescia († 387) reçoit l'épître dans son canon (6); saint Ambroise († 397) l'utilise comme Écriture (7); Rufin († 410) la nomme dans la liste des livres inspirés (8). Saint Jérôme († 420) est plus complet, il la reçoit sans hésiter (9), mais signale des controverses et des doutes « *Judas frater Jacobi, parvam quidem quae de septem catholicis est, epistolam reliquit et quia de libro Enoch qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur; tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur* » (10). Jérôme pense surtout aux Grecs et notamment aux Antiochiens, car les Latins paraissent au contraire avoir été accueillants à l'égard de Jude.

En Espagne, Priscilien († vers 380) a reçu Jude (11).

En Afrique, Tertullien est le plus ancien témoin; il tenait le livre d'Hénoch pour canonique et en faveur de cet ouvrage il allègue le témoignage de l'apôtre Jude; il se sert de l'autorité canonique reconnue à Jude pour établir celle d'Hénoch (12). Le concile de Carthage (397)

(1) Saint Irénée n'a pas utilisé l'épître de Jude; Cosmas Indicopleuste qui écrivait au VI^e siècle le fait remarquer (*Topographie*, vii; P. G. LXXXVIII, 372 s.).

(2) G. C. S. 92.

(3) Texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 69, 74. Si Hippolyte est l'auteur de ce canon, comme le pense le P. Lagrange, il a donc reçu Jude.

(4) DENZ. n^o 81, 96, 162. Sur le décret de Gélase, cf. LAGRANGE, *Canon*, p. 149 s.

(5) *De non concou. cum haeret.*, à la fin (G. S. E. L. XIV, 33 s.).

(6) *Haer.* lxxxviii; cf. LVII (G. S. E. L. XXXVIII, 48; cf. 30).

(7) *In Lucam*, vi, 43 (G. S. E. L. XXXII³, 249).

(8) *Com. in symb. Apost.* xxxvii (P. L. XLI, 374).

(9) *Ep. ad Paulinum*, lxi, 9 (G. S. B. L. LIV, 463).

(10) *De vir. ill.* iv (P. L. XXIII, 613-615). Sur le sens de *a plerisque*, cf. p. 10, note 9.

(11) Il cite Jude γ. 12-13 avec la formule : *sicut scriptum est (Liber apologeticus, Tractatus v; G. S. E. L. XVIII, 64)*; il cite Jude γ. 14-15 en faveur du livre d'Hénoch (*Tractatus iii; G. S. E. L. XVIII, 44 s.*).

(12) *De cultu feminarum*, i, 3 (P. L. I, 1308).

nomme l'épître de Jude (1), mais le catalogue de Mommsen l'omet (2). Le Pseudo-Cyprien qui écrivait aux alentours de 253 cite, sous la formule « *sicut scriptum est* », *Hénoch*, 1, 9 plutôt que Jude, §. 14, 15 (3). Saint Augustin compte l'épître de Jude au nombre des livres inspirés (4) et l'appelle « épître canonique » (5).

3° Dans les Églises de langue syriaque.

Ni la *Peschitta*, ni la liste des livres canoniques contenue dans la *Doctrina d'Addai* (6), ni le catalogue syriaque des Écritures trouvé au Sinaï et remontant aux environs de l'an 400 (7), ne contiennent l'épître de Jude. Aphraate ne la cite pas ; saint Éphrem a peut-être reçu Jude ; comme on ne trouve la citation de l'épître que dans le texte conservé en grec on peut se demander si le traducteur, entre autres remaniements, n'a pas introduit cette citation (8). La version Philoxénienne et sa recension l'Harklénienne contiennent l'épître de Jude ; mais au ^{xiii} siècle l'Ébed-Jésus, évêque nestorien de Nisibe, ne compte pas Jude dans la liste des écrits du N. T. Le Canon de la *Peschitta* gardait toute son autorité chez les nestoriens.

4° Dans l'Église copte.

Cette Église a tout de suite adopté l'épître de Jude ; on la trouve dans les versions Sahidique et Bohairique qui datent du ⁱⁱⁱ siècle et peut-être de la fin du ⁱⁱ siècle. Le canon d'Alexandrie s'imposait.

Conclusion.

Vers l'an 200 l'épître de Jude était reçue dans le canon alexandrin (Clément), dans le canon romain (fragment de Muratori), et dans celui de Carthage (Tertullien). Il est tout à fait remarquable qu'un écrit aussi

(1) DENZ. n° 92.

(2) Cf. LAGRANGE, *Canon*, p. 87. Il omet aussi Jacques, contrairement à ce que j'avais admis à la suite de Baillet, *Épître de saint Jacques*, p. xxiv.

(3) *Ad Novatianum*, 16. Je cite le texte p. 322 d'après G. S. B. L. III^a, 67 ; cf. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des n. Kanons*, V. Teil, 1893, p. 158.

(4) *De doctrina christiana*, II, viii (P. L. XXXIV, 41).

(5) *De civitate Dei*, XV, xxiii, 4 (G. S. B. L. XI^a, 113).

(6) LAGRANGE, *Canon*, p. 126. Un autre passage de la *Doctrina d'Addai*, laquelle confond Jude et Thomas (cf. p. 271, note 9), fait mention d'un écrit que Jude-Thomas aurait envoyé de l'Inde. Peut-être la lettre de Jude était-elle connue ? Cf. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des n. Kanons*, VI. Teil, 1900, p. 347, note 4.

(7) LAGRANGE, *op. cit.*, p. 129.

(8) EPHREM, *Opera omnia, graeco et latine*, t. III, p. 61-63 ; l'épître est citée tout entière ; cf. MAIER, *Der Judasbrief*, p. 77 ; FIXERONT, *Patrologie*, p. 287.

court ait eu une diffusion aussi rapide. On peut dire que dès la fin du ⁱ siècle l'épître était en usage dans l'Église catholique. Pendant la période qui s'étend depuis sa rédaction et son utilisation par II Pet. jusqu'à l'époque où nous la trouvons simultanément acceptée comme Écriture en Égypte, en Italie et en Afrique, son histoire nous échappe. Sa brièveté ne donnait pas occasion à une utilisation fréquente ; mais sa situation dans les Églises montre qu'elle a dû jouir au second siècle d'une autorité qui pour n'avoir pas laissé de traces, n'en a pas moins été réelle.

Origène, Didyme, Eusèbe, Jérôme la maintiennent dans le canon bien qu'ils la sachent discutée.

Une région paraît faire obstacle à sa réception : la Syrie. Le silence de beaucoup d'Antiochiens et de saint Jean Chrysostome est d'autant plus significatif que la *Peschitta*, un canon syriaque du ^{iv} siècle, et encore, bien plus tard, celui d'Ébed Jésus ne la nomment pas. Cette opposition est confirmée par Cosmas au dire de qui les Syriens ne recevaient que trois épîtres catholiques (1) et par Junilius africanus, disciple des Syriens, qui ne reconnaissait à Jude qu'une autorité médiocre (2). C'est à l'Église d'Antioche que les doutes dont parlent Origène, Didyme, Eusèbe, et surtout Amphiloque, doivent faire allusion. Cependant en Syrie l'attitude n'était pas complètement unanime. Nous avons vu que les versions dites Philoxénienne et Harklénienne contiennent l'épître de Jude.

Pour quels motifs l'épître était-elle rejetée ? Didyme nomme l'altercation de Michel et du diable, Jérôme indique la citation d'*Hénoch*. Bien que l'*Assomption de Moïse* et *Hénoch* dont Jude a fait usage (cf. § 9, 14) aient joui d'une grande vogue, très tôt il y eut des réactions. A ce point de vue la réaction de II Pet. est très significative ; l'auteur qui suivait Jude a omis la citation d'*Hénoch* et le trait emprunté à l'*Assomption de Moïse*.

A cause des discussions dont elle avait été l'objet, Cajetan reconnut à l'épître une autorité moindre. Luther rejeta la canonicité de Jude, mais Calvin la maintint (3). A l'encontre de plusieurs réformateurs le Concile de Trente a défini la canonicité de Jude (8 avril 1546) (4).

§ III. L'authenticité.

L'épître a été reçue dans le canon sous le nom de Jude. Les listes canoniques et beaucoup de Pères ne donnent pas de spécification plus

(1) *Topographia*, vii (P. G., LXXXVIII, 373) ; sur le rôle de Lucien, cf. p. 8.

(2) *De partibus divinis legis*, I, vi (P. L. LXVIII, 19).

(3) Cf. JACQUEUX, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 363, 375, 379.

(4) DENZ. n° 784.

précise et ne disent pas pour quel personnage ils tenaient Jude (1).

Clément d'Alexandrie, d'après la traduction latine des *Adumbrationes*, considérait Jude comme frère de Jacques; il en fait un fils de Joseph (2) et un frère du Seigneur : « *Iudas, qui catholicam scripsit epistolam, frater filiorum Ioseph extans valde religiosus, cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dixit se ipsum fratrem eius esse, sed quid dixit : Iudas servus Iesu Christi, ut pote domini frater autem Iacobi : hoc enim verum est, frater erat eius ex Ioseph* » (3). Saint Epiphane tient Jude pour frère de Jacques et apôtre (4).

Jude est appelé apôtre par Origène, dans les textes conservés en latin (5), par Tertullien (6), saint Augustin (7), saint Athanasie tient les épîtres catholiques pour œuvres d'apôtres (8).

Lucifer de Cagliari appelle Jude apôtre et frère de Jacques apôtre (9); saint Jérôme tient aussi Jude pour frère de Jacques (10) et pour apôtre (11); ses élèves, saintes Paule et Eustochie, partagent la même manière de voir (12).

Ainsi dans la tradition l'auteur de notre septième épître catholique est connu tantôt sous le simple nom de Jude, tantôt sous le nom de Jude frère de Jacques, ou de Jude apôtre, ou enfin de Jude frère de Jacques et apôtre.

Les auteurs et les listes canoniques qui ont reçu l'épître sont d'accord sur le nom de Jude.

Que ces auteurs et ces listes aient tous vu dans Jude un frère de Jacques, cela paraît presque certain. D'abord Clément d'Alexandrie, Lucifer de Cagliari, Jérôme, le disent expressément. Les Pères et les canons qui nomment Jude sans autre titre, ou l'appellent apôtre, entendaient bien attribuer l'épître au personnage dont elle se réclame elle-même, sans quoi ils ne l'auraient sans doute pas reçue. La teneur de la

(1) On peut citer Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Philastrius de Brescia, Ambroise; cf. *supra*, § II.

(2) Plusieurs Pères ont considéré les frères de Jésus comme des enfants que saint Joseph aurait eus d'un premier mariage; cf. *Com. de Jacques*, p. XXIX; l'idée remonte au Protévangile de Jacques, ix, 2.

(3) *Adumbrationes* (G. G. S. III, 206).

(4) *Haer.*, xxvi (P. G. XLI, 348).

(5) *In Epist. ad Rom.* v, 1 (P. G. XIV, 1016); *Périarchon*, III, II, 1 (G. G. S. V, 244).

(6) *De cultu feminarum*, I, 3 (P. L. I, 1308).

(7) *De civ. Dei*, XV, xxiii; XVIII, xxxviii (G. S. E. I. XL², 113, 328).

(8) *P. G.* XXVI, 1177.

(9) *De non con. cum haer.* fin (G. S. B. L. XIV, 32).

(10) *De vir. ill.* IV (P. L. XXIII, 613-615).

(11) *In ep. ad Titum*, I, 12 (P. L. XXVI, 573-574). Mais Jérôme a varié sur ce point, cf. LYONNET, *Recherches de science religieuse*, juil 1939, p. 344 ss.

(12) *Ep.* xcvi, 7 *ad Marcellam* (G. S. E. L. LVI, 337).

salutation s'est imposée à eux. Pourquoi accepter le nom de Jude et refuser le titre de frère de Jacques?

A quel Jacques ont-ils pensé? Didyme nomme Jacques frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem. Ce Jacques était très connu; c'est évidemment lui qu'indique le v. 1 de l'épître et ce n'est pas à un autre que les anciens ont dû penser. Jacques, fils de Zébédée, était mort de bonne heure, en 44, lors de la persécution d'Hérode Agrippa; quant à Jacques, fils d'Alphée, si on ne l'identifie pas avec Jacques frère du Seigneur, on ne sait rien sur son histoire aux temps apostoliques (1).

La tradition est moins ferme sur le titre d'apôtre donné à Jude. On peut seulement alléguer les témoignages d'Origène, dans des passages conservés en latin, d'Athanasie, de Tertullien, de Lucifer de Cagliari, de Jérôme, d'Augustin.

A côté du grand courant traditionnel favorable à Jude frère de Jacques et peut-être apôtre, des doutes et des négations demeuraient. Origène, Eusèbe, Amphiloque, Jérôme nous les font connaître et nous avons vu que l'épître ne trouvait pas un accueil favorable dans l'Eglise d'Antioche (2). Tous ceux qui la rejetaient ou lui reconnaissaient une autorité médiocre ne la tenaient pas pour l'œuvre d'un apôtre ou de Jude frère de Jacques. Ils discutaient ou niaient la canonicité parce qu'ils avaient des doutes plus ou moins grands touchant son origine. Ils ne distinguaient pas aussi clairement qu'on l'a fait depuis entre les questions de canonicité et d'authenticité.

Malgré les controverses dont elle fut l'objet, on peut dire que l'épître de Jude a recueilli dans la tradition un témoignage ferme en faveur de l'auteur dont elle-même se réclame.

§ IV. La personne de Jude.

Parmi les Ἰούδας nommés dans le N. T. plusieurs sont à écarter tout de suite, Judas le galiléen (Act. v, 37), Judas de Damas (Act. ix, 41), Judas surnommé Barsabas (Act. xv, 22-34); enfin Judas Iscariote ou le traître. Il reste :

1^o Jude, appelé frère de Jésus en même temps que Jacques, José (Mt. dit : Joseph), et Simon (Mt. xiii, 55; Mc. vi, 3).

2^o Jude de Jacques (Ἰούδας Ἰακώβου), apôtre, nommé tout de suite après Simon le zélé dans Lc. vi, 15, 16; et dans Act. I, 13. Le IV^e évangile nomme l'apôtre Jude (ou Judas) en ajoutant : « non l'Ischariot » (xiv, 22). C'est probablement pour éviter toute confusion avec l'apôtre

(1) Sur ces Jacques, cf. notre *Com. de Jacques*, p. xxx et ss.

(2) Cf. § II, *supra*.

prévaricateur que Luc ajoute Ἰακώβου après Ἰουδᾶς, et que Marc et Mathieu appellent ce même Jude Thaddée (1).

Jude apôtre est-il le même personnage que Jude appelé frère de Jésus en même temps que Jacques? L'expression Ἰουδᾶς Ἰακώβου devrait normalement se traduire : « Jude fils de Jacques ». En effet le génitif qui sert à exprimer les relations de parenté exprime souvent la paternité (2); c'est précisément le cas dans Lc. vi, 15 où Ἰάκωβον Ἀλφαίου signifie « Jacques fils d'Alphée ». Cependant le génitif exprime aussi la maternité, l'état conjugal de la femme (3), et en sous-entendant ἀδελφός il peut aussi désigner un rapport de fraternité. L'expression d'Alciphron : Τιμωκράτης ὁ Μητροδιδίου signifie « Timocrates frère de Métrodôros » (4). Jacques, évêque de Jérusalem, était si connu qu'on pouvait dire Jude de Jacques pour Jude frère de Jacques. Néanmoins on peut se demander pourquoi dans la même phrase, après avoir employé l'expression Ἰάκωβον Ἀλφαίου, au sens de « Jacques fils d'Alphée », Luc aurait écrit Ἰουδᾶν Ἰακώβου, au sens de « Jude frère de Jacques ». L'identification de Jude frère de Jacques et de Jude apôtre demeure donc sujette à discussion.

Jude avec ses frères Jacques, José (ou Joseph d'après Mt.), Simon, étaient sans doute originaires de Nazareth; les uns et les autres étaient bien connus ainsi que leurs sœurs dans le petit village (Mt. xxi, 55; Mc. vi, 3). Dans le N. T. ils sont appelés frères de Jésus au sens de proches parents, en l'occurrence de cousins (5).

On peut faire quelques conjectures plus ou moins aléatoires sur la famille de Jude. Une des saintes femmes, Marie, qui avait suivi Notre-Seigneur depuis la Galilée jusqu'au Calvaire, est appelée mère de Jacques (6), mère de Jacques et de Joseph (7), mère de Jacques le petit et de José (8). Cette femme est désignée par un ou deux de ses fils, parce que ses fils étaient bien connus. Il s'agit très vraisemblablement des parents de Jésus. On remarquera que Jacques est plus souvent nommé que José (ou Joseph, Mt.); il était le plus célèbre. Si Jude et Simon ne sont pas nommés à propos de cette Marie, c'est

(1) Mt. iii, 18; Mc. x, 3.

(2) Jo. vi, 71 : Ἰουδᾶν Σίμωνος Ἰσχαριώτου. — Act. xx, 4 : Σώπατρος Ἰέρρου Βερσαζός. Nombreux exemples dans les papyrus; cf. AUEL, *Gram.* p. 175.

(3) AUEL, *Gram.* p. 175 s.

(4) ALCEPHRON, II, 2, cité par AUEL, *Gram.* p. 176.

(5) Sur cette question des frères de Jésus, LAGRANGE, *Com. de Marc.* III, 31-35, avec l'exkursus; DUBAND dans R. B. 1908, p. 9-35.

(6) Mc. xvi, 1; Lc. xxiv, 10.

(7) Mt. xxvii, 56.

(8) Mc. xv, 40; le qualificatif de « petit » est donné à ce Jacques pour le distinguer d'un autre, ou d'autres du même nom. Il peut s'agir de la taille ou de l'âge.

peut-être parce qu'ils étaient moins connus. D'après Hégésippe, le second évêque de Jérusalem, Siméon, était un parent du Sauveur, il est appelé fils de Clopas et aussi fils de Marie femme de Clopas (1). Si ce Siméon est le même parent de Jésus que Simon frère de Jacques (2), Marie mère de Jacques et de José serait à identifier avec Marie femme de Clopas (3). Ce Clopas, au dire d'Hégésippe, était frère de saint Joseph, donc un oncle de N. S. (4). A l'aide de ces indications, qui demeurent discutables, on aurait pour la famille de Jude : le père et la mère : Clopas et Marie, les frères : Jacques, José, Jude, Simon et quelques sœurs (5).

Au début du ministère les parents de N. S. lui firent opposition (6); mais il se peut que de bonne heure quelques membres de la famille se soient attachés à lui et soient devenus apôtres. Ce serait le cas de Jacques, de Jude et de Simon si on identifie ces trois frères aux trois apôtres qui ont porté le même nom. Mais alors on s'expliquerait difficilement qu'au début des Actes, dans le Cénacle, les frères du Seigneur soient encore nommés en dehors des Douze (1, 13, 14). Il faut reconnaître aussi que la salutation de l'épître de Jude fait difficulté à cette identification, au moins en ce qui concerne Jude, car le titre d'apôtre n'y est point revendiqué (7) et au §. 17 l'auteur semble bien se distinguer des apôtres.

Aux origines chrétiennes Jude a dû jouir d'une grande autorité, bien que vraisemblablement il ne fût pas des Douze. Sa parenté avec N. S., les liens de famille très étroits qui l'unissaient à Jacques, évêque de Jérusalem, le mettaient tout à fait en vue. Il était marié puisqu'il eut des petits-fils comme nous le dirons tout à l'heure. Une ancienne tradition lui fait évangéliser la Palestine, la Syrie, l'Arabie, la Mésopotamie (8). Les Syriens ont confondu Jude avec Thomas et l'ont mis en relation avec l'évangélisation d'Édesse (9). Toutes

(1) Dans EUSÈBE, H. E. III, xxxii, 1, 4.

(2) Simon est la forme grecque et Siméon la forme hébraïque, cf. p. 35.

(3) Cf. Jo. xix, 25.

(4) Dans EUSÈBE, H. E. III, xl.

(5) Mt. xiii, 55, 56; Mc. vi, 3.

(6) Mc. iii, 21; Jo. vii, 3.

(7) On peut dire la même chose à propos de l'épître de Jacques (§. 1). L'identification de Jacques, frère du Seigneur et de Jacques apôtre ne paraît maintenant difficile à soutenir, contrairement à ce que j'avais pensé dans *Com. de Jac.* p. xxx et ss. Sur ce point cf. LYONNET, *Recherches de science religieuse*, juin 1939, p. 335-351.

(8) NIPHORE GALLISTE, H. E. II, xl, (P. G. CXLV, 864); cf. JÉRÔME, *In Mat.* x, 4 (P. L. XXVI, 61).

(9) Cf. EUSÈBE, H. E. I, xiii, 4, 11; TIXEBRON, *Les origines de l'Église d'Édesse*, Paris, 1888, dans Jo. xiv, 22, ou lieu de Ἰουδᾶς ὁὐκ ἔστιν Ἰσχαριώτης syr. cur. a Judas Thomas et syr. sin. seulement Thomas. Cf. *Doctrine d'Addai*, supra, p. 266, note B.

ces précisions sont plus ou moins légendaires, déjà Tillemont les mettait en doute (1). Tout ce qu'on peut dire, c'est que Jude est très vraisemblablement un de ces frères du Seigneur que saint Paul a connus et qui partaient en missions avec leur femme (2).

Plus tard deux petits fils de Jude furent inquiétés au temps de Domitien (81-96). Voici le récit d'Hégésippe conservé par Eusèbe (3) :

Il y avait encore de la race du Sauveur des petits fils de Jude qui lui-même était appelé son frère selon la chair : on les dénonça comme descendants de David. L'evocatus les amena à Domitien; celui-ci craignait la venue du Christ comme Hérode. L'empereur leur demanda s'ils étaient de la race de David; ils l'avouèrent; il s'enquit alors de leurs biens et de leur fortune : ils dirent qu'ils ne possédaient ensemble l'un et l'autre que neuf mille deniers, dont chacun avait la moitié; ils ajoutèrent qu'ils n'avaient pas cette somme en numéraire, mais qu'elle était l'évaluation d'une terre de trente neuf plèthres (4), pour laquelle ils payaient l'impôt et qu'ils cultivaient pour vivre.

Puis ils montrèrent leurs mains et, comme preuve qu'ils travaillaient eux-mêmes, ils alléguèrent la rudesse de leurs membres, et les durillons incarnés dans leurs propres mains, indice certain d'un labeur continu. Interrogés sur le Christ et son royaume, sur la nature de sa royauté, sur le lieu et l'époque de son apparition, ils firent cette réponse que le règne du Christ n'était ni du monde ni de la terre, mais céleste et angélique, qu'il se réaliserait à la fin des temps, quand le Christ venant dans sa gloire, jugerait les vivants et les morts et rendrait à chacun selon ses œuvres. Domitien ne vit rien là qui fût contre eux; il les dédaigna comme des gens simples, les renvoya libres et un édit fit cesser la persécution contre l'Eglise. Une fois délivrés, ils dirigèrent les églises, à la fois comme martyrs et parents du Seigneur, et ils vécurent après la paix jusqu'au temps de Trajan.

Tel est le récit d'Hégésippe.

Les petits fils de Jude étaient de braves paysans et les communautés qu'ils dirigeaient étaient sans doute situées en Palestine. En effet, ce n'est pas en dehors du pays habité par les Juifs que l'autorité romaine pouvait s'inquiéter de la présence de gens appartenant à l'ancienne famille royale. C'est en pays israélite que Jules Africain, dans sa lettre à Aristide, montre établis les parents du Sauveur; ceux-ci continuèrent de jouir d'un grand prestige (5).

(1) *Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 401-405 (Venise, 1732).

(2) I Cor. ix, 5.

(3) H. E. III, xx, 1-7. Traduction GRAPIN.

(4) Le plèthre mesurait cent pieds carrés.

(5) Lettre conservée par EUSEBE, H. E. I, vii, 14.

A en juger par ses descendants, il semble que Jude a dû, comme Jacques, se consacrer aux Juifs convertis. Cependant des missions en dehors de la Palestine et même de la Syrie demeurent possibles.

On ignore à quelle époque il est mort. A en juger par la date probable de sa lettre il a survécu au martyre de son frère Jacques (61-62) et à la ruine de Jérusalem (70) (1).

(1) Cf. p. 268 B.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPIÔTE.

§ I. *Le vocabulaire et le style.*A. *Le vocabulaire.*

L'épître de Jude a 14 *hapax* qui ne se lisent pas ailleurs dans le N. T.; sur ce nombre 11 ne sont pas dans les LXX : ἀποδιορίζειν (ψ. 19), ἀπταιστος (ψ. 24) (1), γογγυστής (ψ. 16) (2), δείγμα (ψ. 7), ἐπαγωνίζεσθαι (ψ. 3), ἐπαφρίζειν (ψ. 13), μεμψίμοιρος (ψ. 16), παρεισδύειν (ψ. 4), σπιλάς (ψ. 12), φθινοπωρινός (ψ. 12), φυσικῶς (ψ. 10); trois se lisent dans les LXX : ἐκπορνεύειν (ψ. 7), πλανήτης (ψ. 13) (3), ὑπέχειν (ψ. 7). Proportionnellement au nombre des versets, il y a beaucoup plus d'*hapax* chez Jude que dans l'Évangile de Luc où il y a 261 *hapax* (4) pour 1151 versets, et un peu moins que dans l'épître de Jacques où on compte 63 *hapax* pour 408 versets (5). Sur une moyenne de 10 versets la proportion des *hapax* est de 5, 60 chez Jude, 2,267 chez Luc et 5,833 chez Jacques. Parmi les termes propres à Jude dans le N. T. plusieurs se retrouvent chez les bons auteurs grecs : ἀποδιορίζειν, ἀπταιστος, σπιλάς, ou encore μεμψίμοιρος, φθινοπωρινός qui sont des termes rares.

Il faudrait aussi tenir compte des mots qui sont propres à Jude et à II Pet. et que l'auteur de II Pet. a empruntés à Jude, comme ἐμπαίκτης (ψ. 18), συνευχεῖσθαι (ψ. 12), ὑπέρογκος (ψ. 16) (6).

Jude répète rarement les mêmes mots, à l'exception de οὗτοι; il a un vocabulaire riche et choisi.

B. *Le style.*1° *Hellénismes.*

Le style, comme le vocabulaire, montre que l'auteur connaissait bien le grec et un bon grec.

(1) Ce mot est employé dans III Mac. vi, 39.

(2) Ce mot est employé par Symmaque (Prov. xxvi, 22; Is. xxix, 24) et par Théodotion (Prov. xxvi, 20).

(3) πλανήτης n'est usité qu'une fois dans les LXX, Os. ix, 17.

(4) D'après HAWKINS, *Horae synopticae*, p. 201-203.

(5) Cf. *Com. de Jacques*, p. civ.

(6) Cf. p. 21.

Les expressions : σπουδὴν ποιεῖν, κοινὴ σωτηρία (ψ. 3), δίκην ὑπέχειν (ψ. 7), sont tout à fait classiques; de ces trois expressions, la première seule ne rencontre ailleurs dans la Bible grecque et encore une seule fois (Nephtoui, i, 18). La phrase de Jude est tantôt construite avec le bon très grec des particules μέν, δέ (ψ. 8, 10; cf. 22-23), tantôt accompagnée avec ὅτι (ψ. 17-18), ou presque toujours au moyen de particules (ψ. 3, 4, 5, 6, 7, 20, 21). Cet usage presque continu de particules ou de propositions participiales subordonnées indique l'habitude de s'exprimer en grec. La doxologie a une ampleur qui n'est point sémitique.

Les alliterations donnent à certaines phrases une allure rythmique :

ψ. 8 μιλουσιν, ἀθετοῦσιν, βλασφημοῦσιν.

ψ. 10 εὐδοσιν, βλασφημοῦσιν, ἐπίστανται, φθείρονται.

ψ. 11 ἐπορεύθησαν, ἐξεχύθησαν.

ψ. 20, 21 προπεύχοντες, προσδεχόμενοι.

ψ. 24 ἀπταίστους, ἀμώμους.

Au ψ. 3 dix mots ont une alliteration en π, continuée par trois autres mots en π dans la première moitié du ψ. 4.

Au point de vue grammatical il faut noter le bon emploi des négations μή et οὐ, l'usage de l'article devant le nom construit avec un pronom : τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας (ψ. 3), τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριτα (ψ. 4), τὴν ἐκτενῶν ἀρχὴν (ψ. 6), etc.; cf. ψ. 12, 13, 16^a, 16^b, 17, 18, 20, 21, 24, 25 (1); à cet emploi très correct de l'article on ne peut signaler que trois exceptions qui sont des sémitismes (ψ. 6, 7, 25; cf. *infra* g). On ne trouve jamais la tournure hellénistique ἐν τῷ avec l'infinitif au sens temporel.

Cependant l'auteur paie son tribut à la *Koinè*, il écrit ἐλαῖτε au lieu de ἐλάττε (ψ. 23), ἐκτοῦς au lieu de ἐκῶς αὐτοῦς (ψ. 20, 21). Lui qui utilise si bien l'aoriste γράψαι au ψ. 3, l'emploie beaucoup moins à propos au ψ. 21 : τηρέσατε, où il s'agit vraisemblablement d'un état.

2° *Sémitismes.*

Si nous suivons les traces de sémitisme ne manquent pas. On peut signaler principalement :

a) Un parallélisme vraisemblablement synonymique :

ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρέσαντας τὴν ἐκτενῶν ἀρχὴν

ἀλλ'ὃ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητῆριον (ψ. 6).

Peut-être le parallélisme antithétique du ψ. 10, ὅσα μέν... ὅσα δέ est-il plus sémitique que grec, car l'antithèse est beaucoup plus dans la pensée que dans les mots (2).

(1) Il faut ajouter δὲ, si on rapporte τὴν μ. δ. καὶ κ. ἡμῶν à Ἰησοῦν, sinon il faut admettre une exception dans κῆριον ἡμῶν.

(2) Sur le parallélisme sémitique, cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. xlvii-lvi.

b) La répétition des mots *ἔλεος, ἀγάπη, πίστις*, au début de l'épître et presque à la fin (ϕ. 2-3 et 20-21), rappelle l'*inclusio*. En tête de deux développements parallèles (ϕ. 5-16 et 17-23) la présence de *ὑπομνήσαι* (ϕ. 5) et de *μνήσθητε* (ϕ. 17) constitue une véritable *responsio*; de même dans le premier développement : *ὑπὸ ζόφου τετήρηκεν* (ϕ. 6) et *ὁ ζόφος τοῦ σκότους... τετήρηται* (ϕ. 13); *βλασφημοῦσιν* (ϕ. 8) et *βλασφημοῦσιν* (ϕ. 10) (1).

c) L'emploi de *πᾶς* au début de la phrase : *πᾶσαν σπουδὴν* (ϕ. 3), comme en hébreu *כָּל*.

d) L'emploi de *ἐν* semblable à celui de *א*, au lieu du simple datif instrumental : *ἐν τοῦτοις φθείρονται* (ϕ. 10; cf. ϕ. 14). On remarquera que les mots *ἐν τοῦτοις φθείρονται* constituent un *casus pendens* dans la phrase, tournure très hébraïque, mais que les Grecs aussi ont utilisée. — *ὁπίσω* (ϕ. 7) correspond à *אַחֲרָי*.

e) L'emploi d'un substantif au génitif à la place d'un adjectif : *ὁ ζόφος τοῦ σκότους* (ϕ. 13); de même dans des citations : *κρίσιν βλασφημίας* (ϕ. 9), *τῶν ἔργων ἀσεβείας* (ϕ. 15).

f) L'emploi redondant du pronom *ἐμῶν*, si on ne fait qu'une phrase des ϕ. 1 et 2.

g) L'omission de l'article devant un nom construit avec un pronom : *θεῶ σιωτήρι ἡμῶν* (ϕ. 25), de même dans la citation d'*Hénoch* : *μυριάων αὐτοῦ, ἀσεβείας αὐτῶν* (ϕ. 14, 15); ou devant un nom défini par un substantif au génitif : *κρίσιν... ἡμέρας* (ϕ. 6), *πυρὸς... δίκην* (ϕ. 7).

h) Vraisemblablement il faut attribuer à une mentalité sémitique une certaine manière uniforme de s'exprimer qui contraste avec la richesse du vocabulaire; l'auteur répète *οἱτοί* (ϕ. 8, 10) *οἱτοί εἰσιν* (ϕ. 12, 16, 19) en parlant des faux docteurs; et presque tout le long de la lettre les expressions, les exemples se présentent sous la forme de triplet : *ἔλεος, εἰρήνη, ἀγάπη* (ϕ. 2); les incrédules dans le désert, les anges coupables, les villes de la Pentapole (ϕ. 5-7); *μιαίνουσιν, ἀθετοῦσιν, βλασφημοῦσιν* (ϕ. 8); Caïn, Balaam, Coré (ϕ. 11); *ἀποδιυρίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες* (ϕ. 19); *ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι*, et *πνεύματι ἁγίῳ, θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ* (ϕ. 20-21); *πρὸ π. τοῦ αἰῶνος, νῦν, πάντας τοὺς αἰῶνας* (ϕ. 25); si on adopte le texte long aux ϕ. 22-23, il faut ajouter : *οὗς μέν, οὗς δέ, οὗς δέ*.

A cause de ces traces de sémitisme quelques auteurs déjà anciens ont pensé à un original araméen (2). L'hypothèse n'a pas été reprise par des

(1) Sur ces procédés de composition sémitique cf. GONDAMIN, *Jérémie*, p. XXXVIII-XXXIX, avec nombreuses références à la R. B. On les retrouve dans les Évangiles, cf. LAGUANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. LXXXI; *Évangile selon saint Jean*, p. XCIX; dans l'épître de Jacques, cf. *Com.* p. XCI-XCII.

(2) Cf. MAHER, p. 171. La construction des ϕ. 12-13 sans liaison peut être araméenne ou grecque.

commentateurs modernes de Jude; on peut faire valoir contre elle les particularités d'hellénisme relevées dans le vocabulaire et le style; la citation d'*Hénoch* aux ϕ. 14-15 d'après la version grecque paraît décisive contre un original araméen. Les traces de sémitisme montrent seulement que l'auteur était un juif, et nous avons vu que ce juif (ou son secrétaire) connaissait bien le grec. Écrivant pour défendre la foi des fidèles qu'il avait été en danger, il s'exprime avec une vigueur remarquable. Ses expressions sont simples, alertes, pleines de vie.

§ II. Affinités littéraires.

A. Avec l'Ancien Testament.

Plusieurs exemples sont tirés des faits de l'A. T. : la délivrance de la captivité d'Égypte, le châtimement des incrédules au désert (ϕ. 5), le péché et la ruine de Sodome et des villes voisines (ϕ. 7), la culpabilité de Caïn, de Balaam, la révolte de Coré (ϕ. 11), la chute des anges (ϕ. 6). Mais la plupart de ces faits sont rapportés avec des expressions, des idées qu'on retrouve dans la littérature juive non inspirée de sorte que l'auteur paraît dépendre moins directement de l'A. T. que de la *haggada* de son temps et de son milieu.

L'expression *ἐκ γῆς Αἰγύπτου* est tout à fait biblique (ϕ. 5), tandis que le rapprochement de *ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες* (ϕ. 23) avec Amos, iv, 11, ou Zacharie, iii, 2, est bien aléatoire.

Plusieurs termes rappellent les LXX et peuvent venir de leur lecture ou audition : *ἐκπορεύειν* (ϕ. 7), *ἐμπαίκτης* (ϕ. 18), *ἐνυπνιάζεσθαι* (ϕ. 8); l'expression *θαυμάζειν πρόσωπα* (ϕ. 16) vient des LXX, mais vraisemblablement par l'intermédiaire de l'*Assomption de Moïse* (cf. *infra* C).

Au contraire *ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες* (ϕ. 12) qui peut être une réminiscence d'Ézéchiel (xxxiv, 8) se rapproche plus de l'hébreu que du grec. La métaphore des nuées sans eau emportées par les vents (ϕ. 12) est une citation simplement possible de Prov. xxv, 14, d'après l'hébreu, car les LXX ont un texte différent; mais il peut s'agir d'un dicton populaire.

Les rapprochements avec l'hébreu sont trop incertains pour permettre de conclure par eux-mêmes à un auteur palestinien connaissant cette langue, ils constituent de simples indices qui peuvent confirmer d'autres données.

B. Avec le Nouveau Testament.

On ne trouve pas de réminiscence de textes évangéliques; l'adjectif *τετήρημένοις* (ϕ. 1) rappelle Jo. xvi, 11, mais le mot et la pensée viennent probablement de la catéchèse.

Plusieurs points de ressemblance avec saint Paul peuvent être signalés.

lés. Ressemblances d'idées : le dépôt de la foi (1), le combat pour la foi (2), la prière dans l'Esprit-Saint (3); ressemblances d'expressions : ἐν θεῷ πατρὶ (ψ. 1; I Thes. I, 1; II Thes. I, 1); τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις (ψ. 1) et ἡγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (I Thes. I, 4); ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (ψ. 19) et ψυχικός, πνευματικός (I Cor. II, 13-15); ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ... πίστει (ψ. 20) et ἐποικοδομοῦμενοι ἐν αὐτῇ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει (Col. II, 7); στήσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους (ψ. 24) et παραστήσαι ὑμᾶς ἀγίους καὶ ἀμώμους... κατενώπιον αὐτοῦ (Col. I, 22; cf. Eph. I, 4); la doxologie des ψ. 24-25 et celle de Rom. XVI, 25-27; θεὸς σωτὴρ (ψ. 25 et I Tim. I, 1; II, 3; IV, 10; Tit. I, 3; II, 10; III, 4). Ressemblances de mots ἁγίοις (ψ. 1 et Rom. I, 7; I Cor. I, 2), ἀγίοις (ψ. 3 et Rom. XII, 13; I Cor. XIV, 33). La lecture ἐν Χριστῷ au ψ. 1 serait tout à fait paulinienne, mais elle n'est qu'une conjecture.

Plusieurs auteurs, H. J. Holtzmann, Soden, Chase, Mayor, pensent que Jude a connu des épîtres de saint Paul et a été influencé par elles. Cela est possible; mais les rapprochements signalés s'expliquent peut-être par l'enseignement des mêmes vérités de la foi et par l'emploi de termes appartenant à une catéchèse sur laquelle l'influence de Paul a pu s'exercer.

Comme Jacques, Jude s'intitule serviteur de Jésus-Christ (ψ. 1; Jac. I, 1), il condamne l'acception de personne (ψ. 16; Jac. II, 1-5), et appelle les fidèles « bien aimés » (4).

C. Avec la littérature juive non inspirée.

On verra bien se reporter au commentaire des textes cités de Jude où on trouvera les explications et les références.

L'auteur a connu et tenu en haute estime le livre d'*Hénoch*, il le cite au ψ. 14 comme une grande autorité; déjà au ψ. 4, dès le début de la lettre, l'expression si difficile : προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα annonce probablement la citation d'*Hénoch* qui ne viendra que plus tard. Au ψ. 6, de nombreux traits sont communs à Jude et à *Hénoch* sur la chute des anges, notamment : l'abandon du ciel leur demeure, le châtement dans les liens et les ténèbres, en attendant le jour du jugement. Jude suppose un châtement postérieur plusieurs fois mentionné dans *Hénoch*. Ce n'est pas seulement la punition des anges, mais aussi l'expression difficile ὁμοιον τρόπον τούτοις au ψ. 7, qui est éclairée par cet ouvrage, sans compter d'autres apocryphes qui ont admis les mêmes idées sur le péché des

anges. La citation faite aux ψ. 14-15 paraît établir que Jude a connu *Hénoch* dans la traduction grecque; dès lors les ressemblances verbales du ψ. 6 avec le texte grec de ce livre deviennent significatives au même point de vue.

Les astres errants du ψ. 13 rappellent plusieurs passages d'*Hénoch*; la métaphore se rattache au folklore oriental.

L'*Assomption de Moïse* est citée au ψ. 8 et il se pourrait que le ψ. 16^h en référât au même ouvrage.

Jude nomme ensemble le péché des anges et celui de Sodome, comme les *Testaments des XII Patriarches* (ψ. 6-7; *Nephtali*, III). Il voit probablement dans Caïn le type de l'incrédule, comme Philon et le *Targum de Jonathan*; il relève dans la conduite de Balaam l'amour du gain, comme Philon et le traité *Sanhédrin* (ψ. 11); il appelle le patriarche Hénoch « le septième depuis Adam » comme le livre d'*Hénoch* et plusieurs écrits rabbiniques (ψ. 14). L'auteur de l'épître était certainement un juif familiarisé avec la *haggada* de son temps.

Jude défendait le dépôt de la loi chrétienne. Les lumières qu'il tenait de la révélation laissaient subsister dans son esprit les idées juives qu'elles ne contredisaient point ni ne confirmaient point, comme celles relatives à l'altération de saint Michel et du diable (ψ. 9), à la prophétie d'*Hénoch* (ψ. 14), pour ne citer que deux exemples typiques entre plusieurs. L'esprit qui adhère à la révélation n'est pas une *tabula rasa* et la révélation peut coexister en lui avec des idées, des conceptions humaines vraies ou fausses qui ne lui sont pas contraires, mais qui dépendent de la civilisation, du milieu, et sont susceptibles de changement. L'auteur inspiré ne peut pas enseigner l'erreur, nous savons que son enseignement est parole de vérité. Mais s'adressant d'abord aux hommes d'une époque, il doit employer un langage qui lui permette d'être compris, et lui-même d'ailleurs n'exprime son enseignement et la vérité révélée qu'en se servant des données dont il dispose et qui sont celles de son temps. Il est donc capital et nécessaire de distinguer les vérités que l'auteur enseigne et les données, les images dont il se sert pour les exprimer (1). C'est ainsi que Jude utilise la *haggada*, l'*Assomption de Moïse*, *Hénoch*, non pas, certes, qu'il fasse objet de ses affirmations les allusions ou les traits précis qu'il leur emprunte, mais il s'en sert pour énoncer son enseignement touchant la culpabilité des faux docteurs et le châtement qui les attend. Il suffit de voir ce que l'auteur

(1) ψ. 3; cf. Rom. XVI, 17; I Cor. XI, 2; II Thes. II, 15; I Tim. VI, 20.

(2) ψ. 3; cf. I Tim. I, 18, 19; VI, 12.

(3) ψ. 20; cf. Rom. VII, 26; Eph. VI, 18.

(4) ἀγαπητοί, ψ. 3, 17, 20; Jac. I, 16, 19; II, 5. Il n'y a pas à parler ici de II Pet. que nous croyons dépendre de Jude.

(1) C'est ce que dit le P. Pesch : *Fi inspirationis nihil ut verum credendum proponitur nisi quod Deus verbis hagiographi ut verum affirmare vult... Potest etiam auctor inspiratus habere opiniones falsas; immo potest accidere ut ex eius loquendi modo conici possit quas opiniones veras aut falsas in mente habeat (De inspiratione, p. 459, note 1).*

entend affirmer pour se rendre compte que les affinités de l'épître avec la littérature apocryphe et ses légendes ne comporte aucune difficulté dogmatique.

M. Jean Guitton a très heureusement exprimé, dans son *Portrait de M. Pouget, prêtre de la Mission*, la distinction que nous faisons ici entre l'enseignement et son expression : « Le donné substantiel, remarque-t-il, est souvent enveloppé par une « mentalité », qui servait autrefois à l'exprimer aux esprits, mais qui maintenant nous le dissimule. Aussi, pour avoir l'intelligence des enseignements religieux contenus dans l'Écriture, particulièrement dans les parties anciennes de l'Ancien Testament, faut-il avoir soin de distinguer cet enseignement de ce qui n'était que son véhicule. Le même phénomène se produit encore dans la société chrétienne et l'on est parfois amené à confondre le dépôt de foi avec son enveloppe mentale » (1).

§ III. L'authenticité.

L'appellation de Jude ou Judas, serviteur de Jésus-Christ, serait par elle-même insuffisante pour nous faire connaître l'auteur de l'épître, car le nom de 'Ιουδας était assez fréquent chez les Juifs (2). Le titre de frère de Jacques permet seul de faire une identification. Il est difficile de penser à un Jacques quelconque; l'auteur, en effet, veut désigner sa propre personnalité en se réclamant d'un lien de parenté avec quelqu'un de bien connu. Le personnage appelé simplement Jacques ne peut être que le frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem, qui a joui d'une si grande autorité aux origines chrétiennes. Les commentateurs s'accordent sur l'exégèse de l'expression : ἀδελφὸς δὲ 'Ιακώβου.

La même identification serait encore plus claire si l'auteur s'était lui-même intitulé « frère du Seigneur ». On peut se demander pourquoi il n'a pas revendiqué ce titre plus glorieux que celui de frère de Jacques. Les parents de Notre-Seigneur ont occupé une place importante dans la primitive Église; ils étaient nommés dans la catéchèse, comme on peut le voir d'après les Évangiles (3), et saint Paul parlait d'eux aux gentils (4). Knopf voit dans ce silence une preuve de pseudonymie : l'auteur de la lettre n'aurait pas osé s'arroger un pareil titre; il se serait contenté de prendre celui de « Jude, frère de Jacques ». Clément d'Alexandrie avait déjà remarqué la réserve de Jude et il l'expliquait par sa piété à l'égard du Sauveur son parent : *Judas... valde religiosus, cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dixit se ipsum fratrem*

plus esse, sed quid dixit? « Judas, servus Iesu Christi » (1). Zahn, Bigg, Camerlynek, Vrede adoptent cette explication. Jude se proclame serviteur de Jésus, car il n'ose pas revendiquer sa parenté avec lui. Le titre de frère de Jacques suffit à le faire connaître. Loisy qui rejette l'authenticité voit dans la réserve de l'auteur une trace de la croyance à la conception virginale (2).

Jude ne se nomme pas non plus apôtre, et la teneur du §. 17 laisse croire que l'auteur ne se range pas au nombre des Douze; les expressions peuvent être discutées, et elles le sont, mais il faut reconnaître qu'elles paraissent plutôt favorables, ainsi que la salutation, à la non-identification de Jude apôtre et de Jude frère de Jacques. Nous avons vu que la tradition n'est pas ferme sur ce point (3).

Il reste à savoir si les données de l'épître peuvent s'accorder avec la personnalité de Jude, frère de Jacques.

L'étude de la langue et du style montre que l'auteur était un juif connaissant bien le grec, peut-être l'hébreu. On pourrait penser à un juif palestinien, ce qui convient tout à fait à Jude. Quoique le frère de Jacques dût savoir le grec parce qu'il était de son milieu et de son temps (4), il est improbable qu'il l'ait connu au point de pouvoir l'écrire aussi bien. Mais il n'y a pas là un argument qu'on puisse faire valoir avec force contre l'authenticité. Les anciens dictaient leurs lettres et il suffit d'admettre que Jude a utilisé les bons offices d'un secrétaire helléniste.

La nature des erreurs combattues est la question principale touchant l'origine de l'épître. Ces erreurs ne sont décrites nulle part dans le court billet; elles ne sont pas non plus directement réfutées. Les lecteurs qui étaient instruits de toutes choses, savaient à quoi s'en tenir (§. 5). Malheureusement nous sommes moins bien avantagés. On ne trouve dans l'épître que quelques allusions et des invectives, le tout assez vague, de sorte que des explications diverses sont proposées.

Les faux docteurs sont encore dans la communauté, ils prennent part aux agapes (§. 4, 12). La séparation n'est point faite; cela est très important à noter, car s'il s'agit d'une hérésie, elle est encore à l'intérieur des églises. On est donc aux origines de l'erreur ou du moins de sa présence parmi les fidèles. Jude vient seulement d'apprendre l'activité des faux docteurs (§. 3, 4).

Le principal grief est celui de l'impureté. Les faux docteurs changent la grâce en licence (§. 4); comme Sodome, ils souillent la chair

(1) *Septième Cahier du Van*, Lyon, 1938, p. 175.

(2) Cf. p. 269.

(3) Mc. vi, 3; Mt. xiii, 55; Jo. vii, 2, 5.

(4) Gal. i, 19; I Cor. ix, 5.

(1) *Adumb. G. C. S.* I, 206.

(2) *Les livres du N. T.* p. 235.

(3) Cf. p. 271.

(4) A propos de la connaissance du grec en Palestine à l'époque de N.-S., cf. *Com. de Jacques*, p. cvi, cvii.

(v. 7, 8); ils se perdent dans les choses qu'ils connaissent naturellement, comme les animaux sans raison, c'est-à-dire ils se perdent en suivant les mauvais instincts (v. 10); ils rejettent au jour leur honte, comme les vagues de la mer leur échume (v. 13); ils agissent selon leurs convoitises (v. 16, 18); leur tunique même est souillée (v. 23). Un second grief, toujours d'ordre moral, est l'amour du gain. Ils recherchent le salaire comme Balaam (v. 11) et font acception de personnes en vue du profit (v. 16). Vraisemblablement ils déployaient leur zèle auprès des riches afin de gagner leur adhésion et de vivre à leurs dépens. Leur conduite scandaleuse dans les agapes rappelle un peu les abus de Corinthe (1). Ce sont de grands pécheurs incapables de faire une œuvre bonne, semblables à des arbres sans fruit, deux fois morts (v. 12).

Une doctrine erronée paraît bien être la cause ou la conséquence de la conduite mauvaise des faux docteurs. Ils nient notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ (v. 4); ils rejettent la Seigneurie, c'est-à-dire l'autorité divine, blasphèment les anges désignés sous le nom de gloires (v. 8); ils outragent les choses célestes, surnaturelles, qu'ils ignorent (v. 10); ce sont des esprits forts comme Caïn, des révoltés comme Coré (v. 11); ils prolèrent contre Dieu des paroles insolentes, murmurèrent contre la Providence (v. 15, 16). Ils font dans la communauté des classes où ils s'adjugent le premier rang (*ἀποδιορίζοντες*); il est possible que les faux docteurs aient traité les fidèles de psychiques et aient décerné à eux-mêmes et à leurs adhérents le titre de pneumatiques, mais on ne saurait l'affirmer (v. 19).

Les critiques s'accordent sur l'immoralité des faux docteurs, mais sont très partagés sur la doctrine à laquelle celle-ci se rattache. Tout un groupe se prononce en faveur d'une gnose du second siècle ou de la fin du premier. H. J. Holtzmann (2) estime que les hérétiques combattus dans l'épître de Jude sont des antinomistes qui rejettent le Dieu créateur et législateur de l'A. T. (v. 4, 8), d'où l'affirmation monothéiste de la doxologie (v. 25); ils auraient fait du Christ un Éon venu en Jésus. Holtzmann nomme les Carpocratens que Clément d'Alexandrie disait déjà avoir été prophétisés par Jude (3). Avant Holtzmann plusieurs auteurs avaient soutenu des idées analogues (4).

(1) I Cor. xi, 17-33. Les désordres moraux de certains Corinthiens (v. 1-2; vi, 12-20), l'esprit de brigue et de division au sein de cette Église ne relèvent pas ou ne s'accompagnent pas d'une doctrine ayant la prétention de les légitimer, ainsi demeurent-ils étrangers au mouvement d'idées que l'épître de Jude nous fait connaître.

(2) *Eint.* p. 532; *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 1897, t. II, p. 318-321.

(3) *Stromates*, III, ii, 10-11 (*G. G. S.* n. 200).

(4) Entre autres SCHWEGLER, *Das nachapostolische Zeitalter...* t. I, 1846, p. 518;

Jélieber (1), Harnack (2), Pileiderer (3), pensent à des gnostiques du second siècle, de même Loisy qui se prononce pour le début du second siècle (4). Saint Épiphane dans son livre sur les Hérésies nomme plusieurs sectes : les Archontiques, les Phibianites, les Cafrites, les Nicolaites, qui étaient florissantes en Syrie ou en Palestine, surtout les Archontiques, et se livraient à toutes sortes de désordres moraux (5). Ce serait chez eux, d'après Harnack, qu'il faudrait chercher les faux docteurs poursuivis par Jude. Ce sont toujours les v. 4, 8, 19 qui sont principalement allégués. Knopf, Windisch voient aussi dans l'épître de Jude la défense de la foi et de la morale contre une gnose, mais une gnose moins évoluée, datant de la fin du premier siècle. Muyor admet une gnose plus ancienne.

On peut voir dans le commentaire que les textes allégués peuvent être interprétés tout autrement. La négation de l'unique maître (v. 4), le rejet de la Seigneurie (v. 8) n'impliquent pas une distinction entre le Dieu de l'A. T. (le Dénirgo), et celui du Nouveau. Les textes sont obscurs et on peut y reconnaître des allusions à divers systèmes. L'impression qui se dégage de la lecture de Jude est que le péril est surtout moral; l'auteur s'attaque à des impudiques qui prétendent légitimer leurs désordres. Leur attitude à l'égard de Dieu ou du Seigneur n'est mentionnée qu'à propos de leur inconduite (cf. v. 4, 8). Si ces pécheurs avaient rejeté le Dieu de l'A. T., leur erreur ne serait donc mentionnée qu'au second plan, elle apparaîtrait beaucoup moins grave, alors que, aussi bien en elle-même qu'aux yeux d'un Juif devenu chrétien, elle l'aurait été bien davantage. Si Jude avait mis les fidèles en garde contre des gnostiques proprement dits il aurait, selon toute vraisemblance, insisté beaucoup plus sur le point de vue intellectuel et doctrinal.

Une expression du v. 4 donne un trait de lumière. Les faux docteurs changent la grâce de Dieu en licence. Ce grief porte à croire que les faux docteurs alléguaient la grâce pour se dispenser de pratiquer la morale; on serait en présence d'une interprétation fautive de la

SCHEER, *Bibellexikon*, t. III, 1871, p. 433 ss.; HILGENFELD, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1875, p. 742.

(1) *Eint.* p. 198, 199.

(2) *Die Chronologie*, I, p. 465-469; cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1909, I, p. 273.

(3) *Das Urchristentum*, t. II, p. 509. L'épître serait dirigée contre les Carpocratens d'Alexandrie.

(4) *Les Livres du N. T.*, p. 236.

(5) Cf. Huer. xxvi, xxxiii, xl (*P. G.* XLII, 329-361; 555-577; 677-692). Au temps d'Épiphane ces sectes existaient en Égypte; on retrouve leur doctrine dans des textes coptes gnostiques édités et traduits par Carl Schmidt dans *Texte und Untersuchungen*, VIII, Heft I et 2.

liberté proclamée par saint Paul à l'égard de la loi (1). Cette interprétation admise par Reuss (2), B. Weiss (3), Zahn, Mayor, donne une explication satisfaisante. La loi mosaïque était une loi civile et rituelle en même temps qu'une loi morale. Beaucoup de ses prescriptions relatives à la vie sociale et au culte étaient particulières à une époque, à une civilisation; d'autres avaient une valeur morale ou religieuse, plus ou moins perfectible. Quand on lit saint Paul, on se rend bien compte que l'élément national et culturel de la Loi est fini (4) et que l'élément moral demeure, mais intégré dans un ordre supérieur, celui de l'Évangile. Cependant les termes pouvaient prêter à confusion. Déjà aux Galates l'apôtre recommandait de ne pas faire de la liberté à laquelle ils avaient été appelés un prétexte pour vivre selon la chair (5), et aux Romains il se plaignait d'interprétations fâcheuses faites sans doute par ses détracteurs (6). La pensée de Paul sur la liberté à l'égard de la Loi fut mal comprise, comme son enseignement sur la justification par la foi sans les œuvres. Nous avons cru devoir admettre que Jacques écrivit son épître pour réagir contre une fausse interprétation donnée à l'enseignement de saint Paul sur la foi et les œuvres (7). Jude réfute une autre erreur, provenant d'une interprétation fautive, non plus des rapports de la loi et des œuvres, mais des rapports de la grâce et de la vie morale. Les faux docteurs se targuent de la grâce; ils sont sauvés par Jésus-Christ, dès lors les actes importent peu. Tandis que les fidèles se croient encore astreints aux observances de la loi morale, eux-mêmes se savent sauvés par grâce et libérés de la Loi; ils ont le pneuma; ils sont une élite élevée au-dessus du vulgaire, au-dessus des psychiques. Des erreurs analogues se retrouvent dans une gnose combattue par saint Irénée (8).

Jude s'élève contre la conduite scandaleuse des faux docteurs. Cette conduite équivalait à une négation du Seigneur, non pas théorique, mais pratique, et à un rejet de l'autorité divine (v. 4, 8), comme dans Tite (1, 15, 16) où il est question de gens souillés et incrédules qui font profession de connaître Dieu et qui le renient par leurs actes. Les libertins de notre épître sont à rapprocher des Nicolaïtes impudiques de l'Apocalypse (9).

(1) Gal. III, 19-IV, 5; Rom. VII.

(2) *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1878, p. 209.

(3) *Lehrbuch der Einleitung in das N. T.*, 1897, p. 393-400.

(4) Gal. IV, 1-7; Rom. VII, 6.

(5) Gal. V, 13; cf. I Pet. II, 16.

(6) Rom. III, 8; VI, 1; 15-18.

(7) Cf. *Com. de Jacques*, p. LXXII-LXXV.

(8) *Adv. Haer.* I, VI; cf. *infra*, p. 298.

(9) Cf. v. 4, p. 297 s. Didyme, dans son commentaire de Jude, fait un rapproche-

D'autre part la gnose n'est pas apparue tout d'un coup dans l'Église vers la fin du premier siècle; elle s'est introduite peu à peu. Il se pourrait donc que les docteurs, contre lesquels réagit Jude, soient à compter parmi les plus anciens théoriciens de la gnose chrétienne. L'unité de Dieu n'est pas encore en jeu, comme le remarque très bien Soden qui n'admet qu'une gnose mitigée. L'expression *μὲν οὖν θεῶν* (v. 25) n'est pas dirigée contre les novateurs, elle appartient au style des doxologies et se lit déjà dans saint Paul. Il peut s'agir de spéculations aventureuses sur le Christ et les anges, d'un appel à de prétendues révélations (v. 8); mais la nature de ces spéculations nous échappe. On ne peut rien conclure à leur égard du grief d'impiété (v. 4, 15, 18), car celui-ci se trouve aussi dans *Hénoch*. Quant aux termes de psychiques et de pneumatiques (cf. v. 19), ils sont déjà employés par saint Paul (1).

Les erreurs contre lesquelles s'élève l'épître de Jude pouvaient avoir cours autour de l'an 70 et peut-être plus tôt. Elles ne s'opposent donc pas à l'authenticité.

La différence de temps entre l'époque où les avertissements des apôtres ont été donnés et celle de leur réalisation au v. 17-18, constitue une difficulté décisive pour beaucoup d'auteurs (*Reuss, Jülicher, Harnack, Knopf, Windisch...*), mais si on date l'épître peu après 70, on pouvait à cette époque parler au passé de plusieurs apôtres, car un certain nombre d'entre eux était déjà mort, et la prédiction peut être à brève échéance. Il s'agit seulement des apôtres qui ont évangélisé les fidèles auxquels l'épître est adressée. Jude, qui paraît avoir été le cadet de Jacques mort martyr vers 61-62 (2), a bien pu lui survivre plusieurs années; entre 70 et 80 il pouvait être un vieillard.

Harnack, Knopf, Windisch objectent aussi la manière dont il est parlé de la foi. Cette foi traditionnelle, constituant un dépôt qu'il faut défendre (v. 3), indiquerait un développement de la théologie postérieure à l'âge apostolique. Mais, sans alléguer ici la première épître à Timothée (1, 18, 19; VI, 12) que plusieurs critiques ont tort de refuser à Paul, il suffit de noter que le langage de Jude est conforme aux recommandations du grand apôtre exhortant les Thessaloniciens, les Corinthiens, les Romains à garder fidèlement l'enseignement transmis (3).

J.-H. Holtzmann, Reuss, Knopf, Windisch concluent en admettant

ment avec les disciples de Simon le Magicien qui accomplissaient toutes sortes de turpitudes avec des prétentions mystiques : *αἰσχρά γάρ, καὶ λίαν αἰσχρά, ἐπιτελοῦσιν ὁρῶν μυστικῶς* (P. G. XXXIX, 1813).

(1) Voir le *Commentaire* aux versets indiqués.

(2) Jude est nommé à la fin de la liste des frères, l'avant-dernier dans Mc. VI, 3, et le dernier dans Mt. XIII, 55. Sur la date de la mort de Jacques, cf. *Com. de Jacques*, p. XXXVI-XXXVII.

(3) II Thes. II, 15; I Cor. XI, 2; Rom. XVI, 17.

qu'un auteur inconnu a écrit sous le nom de Jude frère de Jacques afin de donner plus d'autorité à sa lettre. Jülicher s'est rangé à cette manière de voir : l'auteur, un chrétien égyptien, n'a pas osé mettre son billet sous le nom de Jacques, mais s'est contenté du nom de Jude (1). Antérieurement Jülicher avait admis que l'auteur s'appelait Jude et que les mots « frère de Jacques », s'ils n'avaient pas été ajoutés après coup, pouvaient être interprétés en un sens symbolique comme l'équivalent d'un titre épiscopal (2). L'hypothèse invraisemblable de ce titre épiscopal se rattache à Grotius qui, dans ses *Annotationes*, attribue l'épître à Jude, dernier évêque juif de Jérusalem, au temps d'Hadrrien (3).

Harnack a repris l'idée que l'auteur pourrait bien être un Jude du deuxième siècle; il s'agirait d'un palestinien que nous ne connaissons pas autrement. Pour donner plus d'autorité à l'écrit les mots « frère de Jacques » auraient été interpolés plus tard, au temps de la grande lutte contre le gnosticisme. Loisy pense que la suscription (v. 1, 2) et la doxologie (v. 24-25) ont été ajoutées comme un cadre épistolaire à un écrit ou à un fragment d'écrit plus ancien (4).

A l'encontre de ces diverses conjectures B. Weiss, Zahn, Wohlenberg, Mayor, Bigg maintiennent l'authenticité de l'épître; ils reconnaissent en elle l'œuvre de Jude frère de Jacques. Von Soden estime qu'on ne peut pas rejeter cette attribution comme impossible. Les auteurs catholiques, Cornely, Maier, Camerlynck, Vrede... défendent tous l'authenticité. Plusieurs de ces critiques notent que Jude était très peu connu et qu'un auteur voulant écrire sous un pseudonyme aurait vraisemblablement choisi un patronage plus relevé.

Si on date l'épître autour de l'an 70, plutôt un peu après, sa teneur ne fait pas difficulté pour qu'on l'attribue à l'auteur dont elle-même se réclame. Nous concluons donc à l'authenticité.

§ IV. Circonstances de l'épître.

1° Les destinataires.

La suscription et la conclusion de la lettre ont un caractère général; aucun nom d'Eglises ou de particuliers n'est mentionné. Jude s'adresse « aux élus aimés en Dieu le Père ». D'après Ermoni (5), Calmes et plusieurs autres, on serait en présence d'une lettre à destination plus ou

moins universelle. Mais la teneur de l'écrit concerne une situation bien précise et ne peut pas convenir à toutes les communautés. Les faux docteurs ne faisaient pas des ravages partout; la teneur des v. 17-18 concerne tel groupe de fidèles et pas un autre. Il s'agit d'une ou de quelques communautés bien déterminées. Le ton général des v. 1-2 et 24-25, c'est-à-dire de la salutation et de la conclusion, et le caractère concret des v. 3-23 ont fait admettre à Loisy la probabilité d'une double rédaction (1). Cette différence de langage s'explique de diverses façons : Jude peut écrire à des fidèles qu'il ne connaissait pas personnellement, mais dont le péril lui avait été signalé; il se pourrait, au contraire, qu'il s'adresse à des gens avec lesquels il entretenait des rapports spéciaux puisque, selon la remarque de Zahn, il voulait déjà leur envoyer une exhortation (v. 3). Il faudrait alors admettre un billet destiné à être lu dans plusieurs communautés, de sorte que les salutations personnelles à l'une ou à l'autre n'auraient pas convenu à l'ensemble. Plus tard on oubliera les destinataires particuliers et la lettre fut rangée parmi les épîtres catholiques.

Plusieurs auteurs pensent à des destinataires d'origine juive (*Spitta, Zahn, Maier, Camerlynck, Vrede*). Ils allèguent la haute autorité des frères du Seigneur auprès des fidèles de race juive. Mais cette autorité était aussi reconnue dans les communautés recrutées parmi les gentils; saint Paul, afin de défendre son évangile, a bien soin de dire aux Galates qu'il est d'accord avec Pierre, et aussi avec Jacques (2).

L'impudicité des faux docteurs, leur antinomisme, le danger de leur influence, tout cela se comprend beaucoup mieux s'il s'agit non seulement de docteurs mais aussi de fidèles issus de la gentilité. Les païens avaient les mœurs faciles, les aventures scandaleuses ne manquaient pas dans l'histoire des dieux, ni les rites obscènes dans le culte (3). Les Juifs avaient une grande supériorité morale, leur attachement à la Loi les mettait à l'abri de l'antinomisme, et la haute idée qu'ils avaient de la sainteté de Dieu les préservait d'hérésies intellectuelles prétendant légitimer la débauche. C'est ici qu'il faudrait parler de l'influence des religions de mystères. Le vieux levain du paganisme inspire les erreurs et les désordres combattus par Jude; il était beaucoup plus dangereux pour des fidèles de la gentilité que pour ceux du Judaïsme. Nous croyons donc que les destinataires sont des gentils (avec B. Weiss, Soden,

(1) *Bibl.* p. 199.

(2) Édition de 1896, p. 198-199.

(3) Cet évêque aurait été le quinzième au dire d'Eusèbe, *H. E.* IV, v, 3.

(4) *Les livres du N. T.*, p. 236.

(5) *Diet. de la Bible*, t. III, col. 1808.

(1) Cf. p. 286. La doxologie, quoique d'un ton différent, se rattache bien à ce qui précède; cf. *Com.* p. 334.

(2) Gal. II.

(3) Il suffit de nommer les rites de hiérogamie. Aristote, qui condamnait les paroles obscènes et les mauvais spectacles, permettait les grossièretés des fêtes de Dionysos (*Politique*, VII, xv, 8).

Chase, Knopf) (1). Chase note que l'expression « notre commun salut » (v. 3) s'entend très bien de la part d'un hébreu s'adressant à des fidèles venus du paganisme.

On peut penser à des communautés d'Asie Mineure ou de Syrie. A cause des analogies relevées entre les faux docteurs et les Nicolaïtes, B. Weiss, Soden pensent à des Églises d'Asie Mineure. Mais les mêmes erreurs ont pu exister dans plusieurs endroits. Aussi Chase, Mayor, Bigg, Knopf sont-ils favorables à des communautés syriennes. Harnack envisage plutôt des destinataires palestiniens, de même Maier, Camerlynck, Vrede qui ajoutent les pays limitrophes. La proximité de la Palestine, l'apostolat de saint Paul et d'autres apôtres à Antioche, sont des arguments favorables à des destinataires syriens. Cependant l'absence de l'épître dans l'ancien canon syrien soulève une difficulté; elle fait préférer l'Asie Mineure à Spitta et à Zahn. D'après Cornely l'épître serait adressée aux mêmes lecteurs que I et II Pet. Quelques petites communautés syriennes peu importantes seraient préférables.

2° Le lieu d'origine.

L'activité de Jude, à l'exemple de celle de Jacques, a dû s'exercer surtout en Palestine, bien que des voyages au dehors demeurent très possibles. Comme lieu d'origine on pensera donc de préférence à la Palestine (*Harnack, Chase, B. Weiss, Camerlynck...*). Mais il faut reconnaître que dans cette question, comme dans celle des destinataires, on est réduit à de pures conjectures. Les critiques qui voient dans l'erreur combattue par Jude la gnose des Carpocratians nomment l'Égypte et même Alexandrie.

3° La date.

La date dépend de l'exégèse des v. 17-18 et de l'opinion adoptée relativement aux erreurs combattues. Une rédaction entre les années 70 et 80 répond bien aux données de l'épître et est tout à fait conciliable avec l'authenticité (2). B. Weiss fait rédiger l'épître peu après 60; Bigg, à l'époque où il place II Pet., vers 60-65 (3); Cornely vers 65 entre Jac. et II Pet.; Vrede vers 62-67; Camerlynck avant 64 et Maier vers 63-67, d'après tous deux avant II Pet.; Zahn vers 75; Wohlenberg un peu après 70; Spitta entre 70 et 80; Chase un peu avant 80; Mayor plus près de 70 que de 80; Soden entre 80 et 90; Knopf entre 80 et 100; Windisch entre

(1) Cornely pense à des communautés composées de gentils et de Juifs convertis. Il ne s'agit pas d'exclure les fidèles d'origine juive, mais les gentils devaient former la grande majorité des Églises auxquelles s'adresse Jude.

(2) Cf. p. 283 ss. Vogels se prononce pour cette même date (*Grundriss...* p. 216).

(3) Bigg suppose que saint Pierre envoya sa seconde épître à Jude et que celui-ci s'en servit aussitôt. Cette position nous paraît insoutenable, même si on admet la priorité de II Pet. Les v. 17, 18 de Jude qui renverraient à II Pet. supposent entre les deux écrits un certain laps de temps.

90 et 100; Harnack entre 100 et 130 avec une interpolation entre 150 et 180 (1); Jülicher entre 100 et 180; Pleiderer après 150; Loisy au début du second siècle avec adjonction plus tardive (2).

Renan a repris une position de l'ancienne école de Tübingue en faisant de l'épître de Jude un écrit vraisemblablement anti-paulinien. Il la date vers 54 peu après l'incident d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul (3).

(1) Cf. p. 286.

(2) Cf. p. 286.

(3) *Saint Paul*, 25^e éd., p. 300 et ss. Jude opposerait « la modération relative de Satan » à l'impertinence de Paul! Les gloires que les faux docteurs blasphèment (v. 8) seraient les apôtres de Jérusalem; etc. Aucun critique ne soutient encore cette position tout à fait fantaisiste.

ÉPITRE
DE
SAINT JUDE

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION (v. 1-2).

1) Le nom de 'Ιουδας (Ἰουδᾶς) était en honneur parmi les Juifs; c'était celui du principal fils de Jacob, l'ancêtre d'une tribu dont le rôle avait été grand dans l'histoire et la vie religieuse d'Israël (cf. *Introd.* p. 269). L'usage français ont du traduire ici par Jude et de réserver pour le traître, parmi les familiers de Jésus, la transcription Judas devenue infamante. Comme Paul (Rom. 1, 1; cf. Phil. 1, 1) et Jacques (1, 1), Jude s'intitule « serviteur de Jésus-Christ »; pour la sens de l'expression, cf. *Com. de Jac.* p. 2. — sur ἀδελφὸς δὲ 'Ιακώβου cf. *Introd.* p. 270.

κλητοὶ ont un substantif comme dans Rom. 1, 6; 1 Cor. 1, 24. Dans Mt. xxi, 14, il y a une distinction entre les κλητοὶ et les ἐκλεκτοὶ, entre les appelés et les élus, mais dans les épîtres les appelés et les élus ne sont pas distingués (cf. Lactance, à propos de Col. iii, 12); saint Pierre nomme ἐκλεκτοὶ (1 Pet. 1, 1) les fidèles que saint Paul appelle κλητοὶ (Rom. 1, 6, 7; 1 Cor. 1, 2); κλητοὶ et ἐκλεκτοὶ sont nommés ensemble dans 11 Pet. 1, 10, κλητοὶ et ἐκλεκτοὶ dans l'Apocalypse (xvii, 14); et dans 1 Cor. 1, 26, 27 on lit : βλέπετε τὴν κλητὴν χάριν... τὰ μυστὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός. Les fidèles ont été l'objet d'un appel divin. L'initiative appartient à la volonté de Dieu, c'est-à-dire à son amour. On peut rapprocher de ce texte Jo. xv, 16 : « ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis ».

Les participes ἡγαπημένοις et τετηρημένοις se rapportent à κλητοὶ qu'ils qualifient. — ὁ ἡγαπημένος est un titre donné au peuple de Dieu : Israël est l'aimé de Dieu ou simplement l'aimé (Deut. xxxii, 15; xxxiii, 5, 26; cf. Is. xlii, 2); au pluriel dans III Mac. vi, 11, les aimés de Dieu sont les Israélites fidèles. Les païens devenus disciples de Jésus sont le nouvel Israël, ils reçoivent les titres de l'ancien. — L'expression ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις fait difficulté : « être aimé en Dieu » est une tournure étrange pour « être aimé de Dieu ». K L¹ P¹ et un grand nombre de manuscrits ont une leçon facile : ἡγιασμένοις au lieu de ἡγαπημένοις, les appelés sont dits « sanctifiés en Dieu le Père », comme dans

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΟΥΔΑ

¹ 'Ιουδας 'Ιησοῦ Χριστοῦ δούλος, ἀδελφὸς δὲ 'Ιακώβου, τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις καὶ 'Ιησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς. ² Ἐλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθεῖη.

³ Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς

I Cor. 1, 2 ils sont sanctifiés dans le Christ : ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ; il s'agit d'une correction. W. H. en propose une autre à laquelle se range Mayor et qui est assez séduisante : alors que ἐν devant θεῷ fait à première lecture difficulté, l'absence de ἐν devant 'Ιησοῦ rend la pensée moins coalante. W. H. propose donc de supprimer ἐν devant θεῷ et de le placer devant 'Ιησοῦ (*Notes on the selected readings*, p. 106); en effet un certain nombre de textes supposent ἐν devant 'Ιησοῦ (W. H. citent *vulg.*, *syr. phil.*, *act.*, *sah.*, *Oricène*, *Cassiodore*...), tous cependant conservent ἐν devant θεῷ. Mayor émet l'hypothèse que ἐν a été accidentellement omis devant 'Ιησοῦ, puis ajouté en marge et enfin inséré à une mauvaise place. — θεῷ πατρὶ sans ἐν serait au datif de l'agent (cf. *Néhémie*, xiii, [xxiii], 26 : ἀγαπώμενος τῷ θεῷ ᾧ), et la lecture de ἐν devant 'Ιησοῦ Χριστῷ rend la pensée paulinienne : les fidèles sont gardés dans le Christ, incorporés à lui, comme les membres du corps mystique. On aurait alors une preuve décisive de l'influence de la théologie de saint Paul sur l'épître de Jude. Wohlenberg sous-entend ἐν 'Ιησοῦ Χριστῷ à propos de ἡγαπημένοις : les fidèles sont aimés dans le Père par le Christ, comme ils sont gardés au Christ par le Père. En fait l'expression ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις s'entend bien sans correction ni supposition. Il y a un parallélisme entre ἡγαπημένοις et τετηρημένοις; on ne peut pas penser à l'amour de Jude pour ses correspondants, à son attachement en Dieu à leur égard : la sauvegarde est divine et la grandeur des fidèles élus vient de leurs rapports avec le Père et le Christ. Dans ce contexte qu'importe l'amour de Jude? L'amour est divin comme la sauvegarde. L'expression ἐν θεῷ πατρὶ ἡγαπημένοις équivaut à ἡγαπημένοις ἐν θεῷ (I Thes. 1, 4); ἐν ne peut indiquer que le datif de l'agent (avec *Lightfoot* à propos de Col. iii, 12; *Chase* dans Mayor, p. 19, *B. Weiss, Knopf*). Les élus sont aimés en Dieu le Père, c'est-à-dire par lui.

C'est aussi par lui qu'ils sont gardés : ἐν θεῷ πατρὶ se rapporte également à τετηρημένοις. Les fidèles auxquels Jude s'adresse ont été gardés, contrairement à d'autres qui ont été appelés eux aussi, mais se sont égarés dans des erreurs dont il va bientôt être question. Alors que plus loin les fidèles sont exhortés à se garder dans l'amour de Dieu (§. 21), ils sont déclarés ici être l'objet d'une sauvegarde providentielle. Le Christ n'a pas un rôle actif comme dans l'Apocalypse où il préserve lui-même les siens (iii, 10), il n'apparaît pas comme l'agent, mais comme le but de l'action providentielle : les fidèles sont conservés par le Père pour le royaume, pour la gloire du Christ. Dans Jo. xvii, 11 c'est aussi le Père qui garde.

La mention de Dieu le Père dans un texte où il est aussi question de Jésus-

¹ Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques, aux élus aimés en Dieu le Père et gardés pour Jésus-Christ; ² que la miséricorde et la paix et la charité vous soient données abondamment.

³ Bien aimés, comme j'éprouvais un grand zèle à vous écrire

Christ est une appellation trinitaire (cf. §. 21); le Père et le Fils sont nommés ensemble comme chez saint Paul (cf. I Thes. 1, 4). Les deux participes, ἡγαπημένοις, τετηρημένοις, indiquent un fait qui est du passé, mais demeure dans le présent. La pointe est dirigée contre les hérétiques qui ont prévariqué.

2) La salutation de Jude n'est pas grecque comme celle de Jacques qui manifeste la joie, elle est à la fois sémitique et chrétienne. La paix est le souhait hébraïque traditionnel (cf. *Com. de Jac.* p. 3); Jude ne l'entend pas seulement de la sécurité extérieure envisagée dans le salut oriental, il l'entend surtout de la paix de l'âme promise par le Christ à ses disciples (Jo. xiv, 27). La miséricorde et la charité sont des souhaits chrétiens; l'une et l'autre désignent des sentiments de Dieu et du Christ à l'égard des fidèles, bien plutôt que les sentiments des fidèles entre eux. Il s'agit de dons que Dieu accorde, le pardon des péchés, son amour; Jude désire que ses correspondants en jouissent toujours davantage. — ἐν θεῷ est sous-entendu. On retrouve *ἀντα* et *εἰρήνη* dans les salutations de I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2; II Jo. 3; à la fin de l'épître aux Galates, vi, 16; *εἰρήνη*, *ἀγάπη*, dans Éph. vi, 23; *εἰρήνη πληθυνθεῖη* dans I Pet. 1, 2; II Pet. 1, 2. Mise à part la question de dépendance entre Jude et II Pet., ces rencontres verbales indiquent l'emploi fréquent des mêmes formules aux origines chrétiennes. La lettre des Smyrniotes qui relate le martyre de saint Polycarpe contient les mêmes souhaits que Jude, cf. *Introd.* p. 261. Nous mettons au point après *κλητοῖς*; si on ne fait qu'une phrase des §. 1 et 2 la redondance du pronom *ὑμῖν* est une trace de sémitisme.

Occasion et but (§. 3, 4).

3) Ἀγαπητοί rappelle ici ἀγάπη du verset précédent, terme courant dans les épîtres (Rom. xii, 19; I Cor. x, 14; II Cor. vii, 1, etc.), employé encore deux fois par Jude (17, 20). — πᾶσαν au sens de « *summam* »; πᾶσαν σπουδὴν ποιῶν est une expression qu'on trouve souvent usitée chez les auteurs grecs (Héronyme, v, 30; Porphyre, *De abst.*, ii, 43; etc.; cf. *Wetstein*). Le sens de *zèle* plutôt que celui d'empressement est suggéré par le contexte. — σωτηρία chez les auteurs grecs, comme dans presque tous les livres de l'A. T. (cf. Gen. viii, 17; Ex. xiv, 13; Ps xxxi [hebr. xxxii], 17; etc.) désigne une préservation à l'encontre d'un danger temporel, comme la guerre, la maladie, la mort; Aristote emploie même σωτηρία à propos de la conservation des routes et des maisons (*Pol.* VI, viii, 3). Dans les religions de mystères on trouve σωτηρία usité avec une acception religieuse : « hymne à Attis » θαρρεῖτε, μέντοι τοῦ θεοῦ σωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία cité par *FRANCIS MATERNUS, De errorum profanarum religionum*, xxiii; P. L. XII, 1032); il est souvent question du

ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῶν παρακλήων ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἁπλῇ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. ἡ παρεισδύσαν γὰρ τινες ἀνθρώποι, οἱ

4. WH : παρεισδύσαν. — TSVM : παρεισδύσαν. — THWV : χαριτα. — SM : χαριν.

salut dans le culte d'Isis : ἐγένετο φῶς παρὰ τῆς Ἰσιδος καὶ ἕτερα ἀμύθητα φέροντα εἰς σωτηρίαν (Aelius Aristides, *Sacr. serm.*, II, 46, cité par Bauer, *Wörterb.*). L'idée du salut est très ancienne dans les religions d'Osiris et d'Isis; elle est magnifiquement exprimée sur la stèle de Bêki : « *Complaisez-vous dans la justice chaque jour... Si vous la faites, cela vous sera utile : vous traverserez l'existence en douceur de cœur pour rejoindre le bel Occident (séjour des morts) et votre âme pourra entrer, sortir, se promener comme les seigneurs éternels* » et dans ce passage du papyrus 1116A de l'Ermitage : « *C'est l'éternité qui est là... quiconque y parvient sans avoir commis de fautes, il sera là comme un dieu* » (Dunoyer, *Contribution à l'étude du chapitre CXXV du livre des morts, dans Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-P. Champollion*, Paris, 1922, p. 550-553). Dans le Judaïsme l'idée religieuse du salut est contemporaine des idées de résurrection et de vie auprès de Dieu; le salut est la récompense lors du jugement. En ce sens σωτηρία se retrouve dans la Sagesse et dans les *Psaumes de Salomon* : la Sagesse décrit l'épouvante des impies quand ils voient le salut réservé aux justes, ἐν τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας (v, 2); dans les *Psaumes de Salomon* le salut, σωτηρία, est opposé à la perdition, ἀπώλεια (xvi, 5; cf. Ps. xv, 8, 15). La doctrine du salut existait dans le Judaïsme (Bousquet, *Le Judaïsme palestinien*, t. 1, p. 322-340), et les premiers chrétiens n'avaient pas à l'emprunter aux religions de mystères, où d'ailleurs elle avait un caractère tout différent (cf. Lagrange, *Comm. de Rom.* 1, 16; et *La régénération et la filiation divine dans les Mystères d'Éléusis*, R. B. 1929, p. 63-81, 201-214).

κοινῆς σωτηρίας est une expression qu'on retrouve souvent chez les classiques avec un sens profane (nombreux exemples dans Wiersse). Ici l'expression est transposée dans l'ordre spirituel et religieux : « notre salut commun » est celui de tous les appelés gardés pour le Christ. L'auteur se compte parmi eux. La *Valgate* et quelques manuscrits ont la ὑμῶν; la leçon ἡμῶν a pour elle les meilleurs textes B A C.

Jude poussé par son propre zèle et par le souci de sanctifier les fidèles voulait leur écrire une lettre; Zahn émet l'hypothèse d'un petit traité. L'objet indiqué : « notre commun salut », laisse entendre une exhortation assez générale convenant à la fois aux destinataires et à l'auteur, dans le genre de celle que nous lisons plus loin aux §. 20 et 21. Soudain des nouvelles alarmantes relatives à l'activité de faux docteurs, peut-être même simplement à leur intrusion dans les communautés, lui étaient parvenues. Aussitôt, devant l'imminence du danger, il écrivit le présent billet qui est une lettre de combat, en majeure partie une diatribe contre les faux docteurs. Il semble donc que les circonstances ont amené Jude à abandonner son projet primitif et à changer de sujet (avec Spitta, Zahn, Bigg, Mayor, Wohlenberg),

au sujet de notre salut commun, j'ai été dans la nécessité de vous écrire [cette lettre], afin de vous exhorter à combattre pour la foi transmise aux saints une fois pour toutes. ἡ En effet, il s'est introduit parmi vous certains hommes qui des antrefois ont été

et non simplement à résumer ce qu'il avait pensé développer davantage (Knopf, Windisch). Le projet primitif n'a jamais dû être réalisé.

ἔσχον est un aoriste épistolaire, « celui qui écrit se met par l'esprit au moment où la lettre est lue par le destinataire » (Aber, *Gram.*, p. 256). L'aoriste γράψαι désigne le fait particulier d'avoir écrit la lettre actuelle alors que le présent γράφειν, qui implique l'idée de durée, exprime plutôt la préparation réfléchie de l'écrit d'abord envisagé. — παρακλήων fait tout de suite pressentir le ton de la lettre; Jude intervient pour exhorter. — ἐπαγωνίζεσθαι est un hapax dans la Bible; chez les auteurs grecs le complément du verbe au datif désigne tantôt la chose dont on se sert pour lutter (Plut. *Numa* viii, 11), tantôt la personne ou la chose contre laquelle on intervient (Plut. *Pabius*, xxiii, 2), tantôt au contraire, comme ici, la personne ou la chose en faveur de laquelle on combat (Plut. *Morale*, 1075^d). La foi est à entendre au sens objectif de la doctrine qui doit être crue, de l'ensemble des vérités dogmatiques et morales que Dieu a fait connaître et qui s'imposent aux chrétiens. Elle peut se corrompre ou se perdre et c'est parce qu'elle est en danger que Jude intervient immédiatement. La nécessité du combat faisait partie de la catéchèse primitive; le chrétien avait à lutter contre lui-même, contre les puissances mauvaises (Éph. vi, 10-17; 1^{re} Pet. v, 8-9), il avait à combattre pour défendre et garder la véritable foi (1^{re} Tim. i, 18, 19; vi, 12). Jude précise d'une manière tout à fait remarquable que la foi a été transmise une fois pour toutes; elle est donc déjà une tradition qui ne change pas, un dépôt qu'on doit conserver intact; pareil témoignage a une haute valeur ecclésiastique, il est tout à fait dans le ton des recommandations de saint Paul exhortant à garder fidèlement les enseignements transmis (cf. Rom. xvi, 17; 1^{er} Cor. xi, 2; 1^{er} Thes. ii, 15; 1^{er} Tim. vi, 20). — ἁγίοις se rapporte non aux apôtres (contre Spitta), mais aux chrétiens du §. 1; on trouve les deux termes réunis chez saint Paul : κλητοῖς ἁγίοις (Rom. i, 7; 1^{er} Cor. i, 2). L'expression « les saints » était courante pour désigner les fidèles (Act. xxvi, 10; Rom. xii, 13; 1^{er} Cor. xiv, 33; etc.), elle vient du Judaïsme; Israël était le peuple saint, la nation consacrée à Yahvé (Ex. xix, 6; Deut. vii, 6), les Israélites fidèles étaient les saints (1^{er} s. xxxiv [LXX, xxxii], 10); ce sont les saints qui devaient habiter Jérusalem aux temps messianiques (Is. liv, 3) et posséder le royaume de Dieu (Dan. vii, 18, 22, 27). Les chrétiens étaient donc les héritiers des privilèges d'Israël.

4) Jude donne aussitôt (γάρ) le motif qui le pousse à écrire. — παρεισδύσαν est un hapax dans la Bible; la forme simple δύνω signifie « se plonger » : elle est seulement employée deux fois dans le N. T. à propos du soleil qui se plonge dans la mer à l'occident (Mc. i, 32; Lc. iv, 40); Xénophon écrit de même : ἡλίου δύνοντος (*Anabase*, II, ii, 3). La forme ἐισδύνω signifie « se glisser, pénétrer » et παρεισδύνω « s'introduire par côté » c'est-à-dire furtivement. La forme παρεισδύσαν, leçon de B, est un aor. second passif qui a le même

πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν

sens intransitif que l'hor. actif παρεισέδυσαν, leçon donnée par la plupart des manuscrits A C K L P. Dans Gal. II, 4, le verbe παρέρχασθαι traduit moins bien la même idée. — τινες ἄνθρωποι est une expression méprisante qui accentue le sens péjoratif de παρεισέδυσαν; saint Paul emploie τινες avec la même acception (Gal. I, 7; II, 12; cf. II Cor. X, 12). Ces hommes, qui se sont introduits comme des voleurs, sont vraisemblablement des gens du dehors incomplètement convertis, qui ont uni des idées chrétiennes à des doctrines subversives et se sont glissés avec dissimulation parmi les frères. Ce sont eux qui mettent la foi en péril. Aux origines chrétiennes les hérétiques avaient, comme les véritables Églises, leurs prédicateurs ambulants, à l'instar des philosophes; seule leur doctrine pouvait les faire connaître, mais ils avaient soin de voiler leurs nouveautés et il était difficile de distinguer les faux docteurs avant qu'ils aient eu le temps de faire des adeptes. Saint Jean s'élève contre des gens de cette sorte (I Jo. IV, 1; cf. II Jo. 10).

L'expression οἱ πάλαι προγεγραμμένοι est entendue par les auteurs dans des sens bien différents. — πάλαι signifie très probablement « dès les temps anciens, autrefois », comme dans Hébr. I, 1. Zahn qui fait dépendre Jude de II Pet. entend πάλαι dans le sens d'un temps beaucoup plus court; dans Mc. XV, 44, ce mot signifie « déjà » et chez les classiques il se rencontre parfois avec l'acception de « récemment » (Xénophon, Œcon. XVII, 10; Platon, Theæt. 142^a); l'exégèse de πάλαι dépend donc ici de celle du contexte. — προγεγραμμένοι, « écrits d'avance », peut être synonyme de « prophétisés » : les hérétiques ne doivent pas surprendre, leur venue et leur condamnation ont été prédites. Mais de quelle prédiction s'agit-il? Zahn, Wohlenberg estiment que Jude renvoie à II Pet. II, 1-3, où de semblables faux docteurs sont annoncés; la perspective ne dépasserait pas les temps apostoliques (cf. *infra*, §. 17, 18). C'était déjà l'opinion d'Oecumenius et de Théophylacte qui voyaient ici une référence à II Pet. et aussi à saint Paul (cf. II Tim. III, 13). Camerlynck pense à des prophéties de l'A. T., mais ne cite aucun texte; on ne peut, en effet, trouver que de vagues rapprochements (cf. Deut. XIII, 2), à moins d'entendre au sens typique les reproches de Jérémie et d'Ézéchiél aux faux inspirés de leur temps. En fait de prophétie canonique il vaudrait mieux citer Mt. VII, 15; cf. Mt. XXIV, 11 et parall. — Mayor, Knopf, envisagent une allusion au livre d'Hénoch. Jude, en effet, estimait beaucoup cet ouvrage (cf. §. 14). Or le livre d'Hénoch parle souvent des impies, des ἀσεβεῖς, et, chose remarquable, c'est généralement comme chez Jude pour les menacer du châtiement et en même temps pour encourager les justes (cf. I, 1, 9; XXXVIII, 3; XCI, 7-10; XLIV-CLV). D'après d'autres critiques il ne s'agirait pas d'une prophétie, mais d'une inscription dans les livres du ciel (Windisch). C'était déjà l'exégèse de Clément d'Alexandrie : *praedestinati erant in iudicium... non ut fiant impii; sed existentes iam impii praescripti sunt in iudicium* (Adumbr. G. C. S. III, 207). Plusieurs fois dans l'A. T. il est question d'un livre où sont inscrits près

écrits d'avance pour cette condamnation, [hommes] impies qui changent la grâce de notre Dieu en débauche et renient notre seul maître et Seigneur, Jésus-Christ.

de Dieu les Israélites fidèles (Ex. XXXII, 32; cf. Ps. LXXIX, 29; CXXXIX, 16; Is. IV, 3; Dan. XII, 1); il est dit aussi que Dieu écrit les actions des pécheurs (Is. LXV, 6; cf. *Testaments des XII Patriarches*, Aser, VII; *Apoc. agr. de Baruch*, XXIV, 1). Dans l'Apocalypse les livres sont apportés pour le jugement (XX, 12). Le livre d'Hénoch connaît toute une littérature céleste : on en voit concerner les pécheurs leurs actions mauvaises sont tantôt notées chaque jour dans un livre (LXXXIX, 61-71; XLVIII, 7; CIV, 7), tantôt écrites d'avance sur des tablettes (CVI, 19). Nombreux textes rabbiniques dans Strack-Buhl. II, 169-174; III, 840. — sur les tablettes du ciel dans les textes assyro-babyloniens, cf. DROME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 103, 194. Des deux interprétations de προγεγραμμένοι, prophétie, ou inscription dans un livre céleste en vue du châtiement, laquelle préférer? Il semble beaucoup plus probable que Jude veut faire allusion à une prophétie et se réfère implicitement au livre d'Hénoch. La citation qu'il fera aux §. 14, 15, est déjà plus ou moins dans son esprit.

ζήτηξ qui signifie « querelle » (I Cor. VI, 7), « décision » (Rom. XI, 33), « jugement » au sens d'action de juger (Apoc. XX, 4) et de sentence judiciaire (Rom. V, 16), a par suite le sens de condamnation qui convient ici. τοῦτο devant τὸ ζήτηξ fait difficulté; on ne voit pas bien à quoi τοῦτο se rapporte dans ce qui précède ou dans ce qui suit. Le fait de s'introduire furtivement (Zahn), de mettre la foi en danger (Mayor) peut être un motif de condamnation, mais n'est pas la condamnation dont il s'agit ici. De même le jugement que porte l'auteur sur les faux docteurs et leur attitude (§. 4^b) ne paraît pas être une explication satisfaisante de l'expression τοῦτο τὸ κρίμα (contre Spitta, Köhl). Bigg cherche une réponse à la difficulté dans la dépendance de Jude à l'égard de II Pet., il s'agirait d'une reminiscence de οἱς τὸ κρίμα ἔκταται οὐκ ἀργεῖ (II Pet. II, 3). La meilleure solution est d'admettre que Jude désigne d'une manière vague le jugement de Dieu sur les impies (avec Soden, Knopf, Windisch); des exemples de ce jugement sont donnés aux §. 5-7. Peut-être Jude écrit-il τοῦτο parce que la prophétie à laquelle il semble faire allusion dans προγεγραμμένοι serait une annonce de châtiement. Or tel est bien le cas d'Hénoch cité plus loin (§. 14, 15). Si on admet dans προγεγραμμένοι une allusion à un livre céleste, Jude envisagerait la condamnation pour laquelle les impies ont été inscrits. De toute façon τοῦτο correspond plus à la pensée de l'auteur qu'au contexte immédiat.

ἀσεβεῖς est en apposition à τινες ἄνθρωποι et en parallélisme à οἱ πάλαι προγεγραμμένοι. L'impudé est le trait caractéristique des intrus; les deux membres de phrase qui suivent expliquent en quoi consiste principalement cette impudé. Le premier grief est d'ordre moral : les faux docteurs font de la grâce de Dieu un usage déshonnête. — χάριτα, leçon de A B, forme rare à la place de χάριν, a ici un sens difficile à préciser; il s'agit d'une faveur, d'un don accordé par Dieu le Père. Comme le bienfait est changé en désordre, on

Χριστὸν ἀρνέουμένοι. ⁵ Ὑπομνήσκει δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότες ἀπὸ πάντων,

5. SVM : ο κυριος. — THW : κυριος.

peut penser à la foi, au pardon des péchés, à la bonne nouvelle de l'Évangile qui libère l'homme du mal. — ἀτέλεια signifie chez les classiques « insolence, impudence » (PLATON, *République*, 121^e), et aussi « mœurs dissolues » (POLYB., ἀτέλεια περὶ τῶν σωματικῶν ἐπιθύμιας, XXXVII, II, 4); dans le N. T. ἀτέλεια est nommée avec l'impudicité et la fornication dans II Cor. XII, 21; Gal. V, 19, et au pluriel avec κοίταις dans Rom. XIII, 13; donc l'idée est celle d'une impudicité notoire, insolente. Les faux docteurs sont accusés de changer la grâce en impudicité parce que, sans doute, ils cherchaient dans la religion des prétextes pour rendre licite la débauche, comme les Nicélaïtes de l'Apocalypse (II, 2, 6, 14, 15, 20, 24; cf. ALLO, *L'Apocalypse*, p. 46-48). Ces aberrations à la fois doctrinales et morales sont bien illustrées par la gnose que combat saint Irénée dans l'*Adversus Haereses*, I, VI : les psychiques doivent avoir une bonne conduite pour se sauver; les spirituels n'en ont pas besoin; ils sont comme l'or, rien ne peut les souiller, quelles que soient leurs actions. Ces théories prétendaient légitimer toutes sortes de désordres (P. G. VII, 504-512). Cf. *Introd.* p. 281 s.

Le second grief contre les faux docteurs est diversement interprété. Wetstein, Soden, Mayor, Knopf entendent de Dieu l'expression μόνον δεσπότην, à la suite de laquelle les manuscrits K L P ajoutent à tort τὸν θεόν. Le mot δεσπότης est dit plusieurs fois de Dieu dans le N. T. (Lc. II, 29; Act. IV, 24; Apoc. VI, 10), et dans l'ancienne littérature chrétienne (*Ép. de Barnabé*, I, 7; IV, 3; I *Clément*, IX, 4; IX, 3; *Didaché*, X, 3); avec μόνος il s'agirait d'une affirmation monothéiste (cf. I Cor. VIII, 5, 6) qu'on retrouve usitée dans Josèphe (*Bell. Jud.* VII, VIII, 6; X, 1; *Ant. Jud.* XVIII, I, 6); cf. μόνος θεός §. 25. De l'absence de l'article devant κύριον on ne peut pas conclure que ce nom est un second attribut et que δεσπότην se rapporte au même sujet, à savoir : Jésus-Christ; il existe, en effet, des cas où un deuxième nom sans article n'est pas attribut, mais constitue un sujet différent, ainsi Éph. V, 5 : ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. On peut discuter II Thes. I, 12; Tite, II, 13. Soden pense que la négation de Dieu servirait d'ordre pratique : la conduite des impies équivalant à un reniement; l'expression de Jude servirait à rapprocher de Tite, I, 16 : θεὸν ὁμολογεῖν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνούσιν. Mayor, Knopf envisagent au contraire comme plus probable une négation théorique : les impies auraient enseigné une gnose attribuant le monde à un Demiurge et fait du Christ un Éon.

D'autres auteurs, avec raison, entendent μόνον δεσπότην du Christ lui-même (*Didyme*; parmi les modernes, Kuhl, Spitta, Bigg, Wohlenberg, Camerlynck, Calmes, Vrede, Charuc. — Windisch demeure hésitant). Jésus est le seul maître de vérité; l'affirmation ne se rapporte pas au monothéisme, mais à la foi pour laquelle les saints sont exhortés à combattre (§. 3). Jésus est aussi le Seigneur; ce titre, qui est donné à Dieu dans les LXX, où il

⁵ Or je veux [vous] faire souvenir, à vous qui savez toutes choses une fois pour toutes, que le Seigneur, après qu'il eut sauvé [son]

traduit πᾶν, place Jésus à un rang divin. — Sur le titre de Κύριος, cf. LACHANCE, *Évangile selon saint Luc*, p. 75 et notre *Com. de Jac.* p. 1. Il est difficile de savoir en quoi consiste la négation du Christ seul maître et Seigneur. Il est possible qu'il s'agisse d'une hérésie : les impies qui s'écartent des enseignements de Jésus rejettent peut-être sa divinité (*Calmes*). Mais cette hérésie n'est pas nommée ailleurs dans la lettre, dès lors il semble bien qu'on se trouve en présence d'une négation pratique par une conduite mauvaise (*Didyme*, *Camerlynck*, *Vrede*, *Windisch*) et de spéculations aventureuses relatives surtout à la morale. Les intrus seraient déclarés impies à cause de leur libertinisme. Quoique Jude ait en vue une situation concrète, il se pourrait que le verbe ἀρνεῖσθαι soit une reminiscence du livre d'Hénoch qui accise à plusieurs reprises les pécheurs de renier le Seigneur des esprits; c'est encore la conduite morale qui est en vue (cf. XXXVIII, 2, XII, 2; XIV, 2; XLVI, 7; XLVIII, 10).

PREMIÈRE PARTIE : MENACES A L'ADRESSE DES FAUX DOCTEURS (§. 5-16).

Jude, qui écrit afin d'exhorter les fidèles au combat pour la foi (§. 3), veut leur rappeler que les libertins impies introduits parmi eux n'échapperont pas à la justice divine. En même temps il donne cours à sa légitime indignation. Trois exemples fameux de punitions sont d'abord apportés et appliqués à ces libertins (§. 5-8). Un autre exemple est tiré de la modération de l'archange saint Michel (§. 9); puis vient une diatribe contre la conduite des intrus (§. 10-13). Ceux-ci seront punis par Dieu au jour du jugement comme Hénoch l'a prédit (§. 14-16). Tout ce développement dirigé contre les faux docteurs a pour but de fortifier les fidèles contre la séduction ou le scandale.

TROIS EXEMPLES FAMEUX DE CHÂTIMENTS (§. 5-8).

Les exemples sont ceux du châtimement des Hébreux incrédules dans le désert (§. 5), des mauvais anges (§. 6), et des villes de la Pentapole (§. 7). L'application est faite ensuite (§. 8).

5) « Faire souvenir » est une expression de la catéchèse épistolaire ou orale (Rom. XV, 15; II Tim. II, 14; Tite, III, 1; II Pet. I, 12; cf. I Thes. IV, 9; I Jo. II, 27). — δὲ marque une antithèse avec ce qui précède; les impies font le mal, mais la justice de Dieu demeure pour les punir. — ὑμᾶς s'oppose à ἀσεβεῖς. Jude ne veut que rappeler le souvenir de quelques faits bien connus des fidèles; ceux-ci ne savent-ils pas toutes choses? Plusieurs auteurs pensent que πάντα se rapporte seulement à ce qui suit : les fidèles savent déjà tout ce que Jude va dire (*Mayor*, *Camerlynck*); mais πάντα

ὅτι ὁ κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπόλεσεν, ⁶ ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἐαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολι-

a vraisemblablement un sous plus général : les fidèles savent tout ce qui concerne la foi, le salut, ils n'ont pas à suivre un enseignement nouveau. Cette interprétation est tout à fait soutenue par la présence de ἀπαξ que nous lisons devant πάντα avec B A C. Le parallélisme qui existe entre les expressions τῇ ἀπαξ παραδοθείσῃ... πιστεῖ (§. 3) et εἰδότες ἀπαξ πάντα ost un témoignage très fort en faveur de la leçon de B. Être instruit dans la foi qui a été donnée d'une manière définitive est savoir toutes choses une fois pour toutes (avec Knopf, Windisch). Les mots ἀπαξ πάντα révèlent peut-être chez l'auteur une certaine crainte, celle qui le presse à écrire : la foi est un dépôt auquel il n'y a rien à changer.

Si dans les exemples, introduits par εἰ, bien des traits demeurent obscurs pour nous, c'est que les fidèles « qui savaient toutes choses » les connaissaient suffisamment; Jude ne les explique pas, il ne fait que les rappeler.

Le premier est tiré de la vie des Hébreux au désert. — κύριος est la leçon de K C* et avec ὁ de K L, alors que B A suivis par vulg. boh. sah. aeth. ont Ἰησοῦς et que C², syr. phil., arm. ont θεός. Didyme lisait κύριος Ἰησοῦς; (De Trin. I, xix; P. G. XXXIX, 368), sainte Paule, l'élève de Jérôme, lisait aussi « Jésus » (Ep. ad Marcellam, xvi, 7; C. S. E. L. LIV¹, 337). La leçon Ἰησοῦς, adoptée par Wohlsenberg, Charue, est mieux soutenue dans les manuscrits, et correspond à la préoccupation chrétienne primitive qui aimait mêler le nom de Jésus aux faits de l'A. T. et notamment de l'Exode (cf. I Cor. x, 4, 9; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, I, vii; G. C. S. I, 123); on lit dans saint Justin : Ἰησοῦν... πατέρα ὁμῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγόντα (*Dialogue*, cxx). Cependant cette leçon paraît bien exclure par le contexte : celui qui a puni les incrédules dans le désert est aussi celui qui a enfermé les anges coupables; or on ne voit pas que le châtement des anges coupables ait jamais été attribué au Christ (contre Wohlsenberg); Il Pel. l'attribue explicitement à Dieu (ii, 4). Nous lisons donc κύριος au sens de Dieu et non du Christ (contre Zahn, Bigg); on s'explique bien que de cette leçon primitive soient provenues les deux autres, Ἰησοῦς et θεός, soit par exégèse, avec pour la première une influence possible de I Cor. x, 4, 9, soit par suite d'une confusion de l'abréviation mal écrite ΚΥ avec ΙΘ et ΘΥ.

L'ar. σώσας désigne l'antériorité par rapport à ἀπόλεσεν. L'expression τὸ δεύτερον « la seconde fois » est difficile dans le contexte, aussi n'est-elle pas étrangère au déplacement de ἀπαξ que K arm. syr. lisent devant λαόν, Clément d'Alexandrie devant ἐκ γῆς (*Pédagogue*, III, viii; G. C. S. I, 262), boh. devant κύριος, sah. après Αἰγύπτου. Les mots ἀπαξ et τὸ δεύτερον forment alors un contraste, comme ἀπαξ et ἐκ δευτέρου dans Hébr. ix, 28, ou ἀπαξ et δεύτερον dans Libanius : ἐποὶ δὲ ἀπαξ ἀρχεὶ γέλωτα ὄρλεον, δεύτερον δὲ οὐδέτι (D. xxxvi, p. 795^b, cité par WETSTEIN). Mayor qui suit la lecture de K entend ἀπαξ dans le sens de « une première fois » et rapporte τὸ δεύτερον à μὴ πιστεύσαντας; le sens serait : le Seigneur qui a sauvé d'Égypte son peuple déjà coupable d'incrédulité une première fois (cf. Ex. iv, 1; v, 21;

peuple de la terre d'Égypte, a fait périr la seconde fois les incrédules, ⁶ et qu'il a mis en réserve sous les ténébres, dans des liens

vi, 9; xiv, 11, 12), détruit ceux qui n'ont pas cru une seconde fois. L'idée ressemblerait à celle de Hébr. x, 26, 27 et rappellerait la discipline pénitentielle primitive. Mais nous avons vu que ἀπαξ doit se lire devant πάντα; en fait Jude distingue deux interventions du Seigneur, l'une pour punir et l'autre, la seconde, pour punir; τὸ δεύτερον correspond plus en sens qu'à l'expression de la phrase; Dieu fait périr la seconde fois par opposition à la première fois où il a sauvé (avec Knopf).

Les murmures et les révoltes des Hébreux dans le désert sont considérés dans leur ensemble, de même le châtement qui a été la destruction d'une génération (Nombres, xi, 4-34; xiv, 1-38; xxvi, 63-65). L'attitude des Israélites coupables venait d'un manque de foi et de confiance en Dieu (cf. Dent. i, 32; Ps. lxxviii, 32), d'un oubli de Dieu (Ps. cvi, 21), d'où le motif d'incrédulité (cf. Nombres, xiv, 11). L'exemple était typique (Ps. xev, 8-11; Eccl. xvi, 9, 10; I Cor. x, 1-11; Hébr. iii, 7-iv, 11) et Jude l'exprime d'une manière saisissante : Dieu a puni même le peuple qu'il avait sauvé!

On remarquera à la suite de Knopf que les verbes σώσας, ἀπόλεσεν avaient à l'époque du N. T. un sens religieux; ils sont employés ici au passé, mais invitent à une application dans le présent. Entre la génération du désert et les faux docteurs il y a un parallélisme sous-entendu. Comme les Israélites de l'Exode, les impies introduits dans les communautés ont participé aux bienfaits de Dieu et sont coupables de prévarication. Une condamnation semblable les attend. Il ne faut pas croire que Dieu sauvera toujours.

Zahn a une interprétation tout à fait étrange; il rapporte τὸ δεύτερον à σώσας : le Seigneur qui sauve son peuple une seconde fois et détruit les incrédules est Jésus qui sauve le nouvel Israël et détruit Jérusalem!

6) Le second exemple est tiré du châtement infligé par Dieu à des anges coupables. Eux non plus n'ont pas été épargnés! Jude procède par allusion; son laconisme montre que les destinataires de la lettre étaient bien au courant de l'histoire.

ἀρχή, qui a souvent le sens de « commencement », signifie par suite « celui qui commence, qui est le premier » et aussi la charge, la magistrature exercée par lui : ἐν ἀρχῇ εἶναι, être en charge (XENOPHON, *Cyropédie*, VIII, ii, 15). Cette acception de ἀρχή, qui est celle de Jude, ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T. Les anges coupables avaient donc reçu de Dieu une charge. Laquelle? Jude ne précise pas; autorité dans le cosmos (cf. *Hénoch*, xliii, 2; ix, 10-23; lxxx, 1; lxxxii, 7-20; *Hénoch slave*, iv; cf. STRAK-BILL, III, 818-820), ou office d'intercession, de médiation, selon une idée courante dès cette époque (cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. I, p. 231-233). Dans le Ps. LXXXII, les *élohim* sont sans doute des anges à qui il est reproché de ne pas faire régner la justice, ils s'acquittent mal de leur fonction. — La demeure (οἰκητήριον) est un des lieux ou simplement le ciel comme dans II Cor. v, 2 οἰκητήριον... ἐξ οὐρανοῦ; elle est

πόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδαίοις ὑπὸ ζόρον τετήρηκεν· ὥς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτάς πόλεις, τὸν

appelée Ἰδὼν, car elle convenait à ces anges et leur avait été donnée. Jude ne dit pas ici pourquoi les anges en question ont quitté leur demeure et leur charge. En tout cas ils se sont rendus gravement coupables; l'auteur se hâte de rappeler leur châtiement: Dieu les a enfermés dans les ténèbres. Le parfait τετήρηκεν indique la durée: l'emprisonnement a eu lieu autrefois et continue encore. — ζόρος est dit en particulier des ténèbres de l'Hadès dans *Iliade*, xxi, 56; *Odyssée*, xx, 356; *Eschyle, Perses*, 839. La *secunda Petri* qui parle aussi de ces anges a compris de la sorte: ζόρου ταρταρώσας (ii, 4). Le še'ol était un lieu de ténèbres (cf. Job, x, 21, 22; xxxviii, 17), comme l'Hadès primitif des Grecs ou l'Arallu des Babyloniens (cf. DUNNIE, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, R. B. 1907, p. 59-78). Jude envisage une région du še'ol destinée au supplice des méchants; sur les idées juives relatives au séjour des méchants dans le še'ol, à l'époque du N. T., cf. J. CHAINE, *Descente du Christ aux enfers*, dans *S. D. B.* t. II, col. 403-409. Les ténèbres dont parle Jude sont si épaisses que les captifs sont dits être dessous (cf. §. 13: ὁ ζόρος τοῦ σκότους). Dans ce lieu les anges coupables sont enchaînés en attendant le jugement du grand jour. Leur châtiement actuel n'est donc qu'un commencement, un autre qui sera terrible et définitif leur est réservé. — μεγάλης ἡμέρας est déjà dit du jour de la vie dans l'ancienne prophétie (cf. Soph. i, 7, 14-16, 18; ii, 3; Abdias, 15; Joël, i, 15; ii, 11; Mal. iii, 23); l'Apocalypse l'appelle « le grand jour de Dieu » (xvi, 14), « le grand jour de la colère » (vi, 17; cf. Soph. ii, 3); saint Paul le nomme « le jour du Seigneur » (I Cor. i, 8; v, 5; etc.) et même, une fois, simplement « ce jour » (II Thes. i, 10), selon l'expression des prophètes אִתְּנָהּ בַּיּוֹם (Is. ii, 11, 17; iii, 7, 18; iv, 1; v, 30, etc.).

Le jugement du grand jour est plusieurs fois nommé dans les Targums (cf. WERTHEIM, in hoc loco). — Les liens peuvent être dits éternels (αἰδαίοις) absolument: ils ne seront jamais enlevés aux anges qui les garderont toujours. Ils peuvent être dits éternels au sens de perpétuels: les anges seront liés jusqu'au jour du jugement; après, les liens ne seront plus nécessaires. Cette acception relative existe chez les auteurs; VALÈRE MAXIME: *ipsum (C. Vettienum) vinculis aeternis puniendum ceasuit [senatus]* (VI, iii, 3); αἰδαίος peut se rapprocher de αἰώνιος (cf. DEISSMANN, *Bibelst.*, p. 280, note 3) et Josèphe écrit à propos de Jean de Gischala: ἐφυλάχθη... ὁ δ' Ἰωάννης δεσμοῖς αἰωνίοις (*Bel. jud.* VI, ix, 4). Le sens relatif paraît chez Jude plus probable.

On peut trouver quelques analogies entre le §. 6 de Jude et un passage apocalyptique du livre d'Isaïe (xxiv, 21-22), où il est question de la culpabilité et de la punition à venir d'êtres célestes désignés sous le nom « d'armée d'en haut » et symbolisés peut-être par des étoiles (cf. *infra*, §. 13); il semble qu'après un premier châtiement les coupables en subiront un autre. De l'emprisonnement des anges dans les ténèbres on peut

éternels, pour le jugement du grand jour, les anges qui n'ont pas gardé leur charge, mais ont quitté leur propre demeure. ⁷ Ainsi Sodome, Gomorre et les villes voisines, qui ont de la même

rapprocher pour l'imagerie l'histoire des deux captifs, esprits mauvais, enfermés par Mardonk dans le royaume des ombres après sa lutte avec Tiamut (cf. DUNNIE, *La religion assyro-babylonienne*, p. 41, 42).

Certaines expressions de Jude peuvent être éclaircies par des passages du livre d'*Hénoch* si estimé de l'auteur (cf. §. 14). Des anges, de l'ordre des veilleurs, au nombre de 200, ont quitté le ciel sous la conduite d'un chef appelé Semyaza ou Azazel suivant les documents (vi, 7; x, 4; xiii, 1, 2; xv, 2, 3). Mais désormais ils ne pourront plus retourner à leur ancienne demeure (xiv, 5); ils sont enfermés dans les ténèbres en attendant le grand jour du jugement où ils seront jetés dans le brasier: « Le Seigneur dit encore à Raphaël: Enchaîne Azazel, pieds et mains, et jette-le dans les ténèbres... et qu'il y reste éternellement... Et au grand jour du jugement qu'il soit jeté dans le brasier... Et à Michaël le Seigneur dit: Va, enchaîne Semyaza et ses compagnons... enchaîne-les pour soixante-dix générations sous les collines de la terre jusqu'au jour de leur jugement... En ces jours on les amènera dans l'abîme de feu, dans les tourments, et ils seront pour toujours enfermés dans la prison » (x, 4-13; cf. iiv, 4-6; lxxxviii). On retrouve le même langage dans les *Jabités*, v, 10. On peut même relever des similitudes de mots entre notre texte de Jude et les fragments de la traduction grecque d'*Hénoch* retrouvés à Akhmim: les anges ont quitté le ciel: ἀπολιπόντες τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν (xii, 4); διὰ τὸ ἀπελίπετε τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν (xv, 3); ils sont châtiés εἰς τὸ σκότος... μέχρι ἡμέρας κρίσεως (x, 4, 12). On lit ailleurs à propos des pécheurs: μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας τῆς κρίσεως (xxii, 11).

Le verset suivant complète ce que Jude dit ici de la conduite des anges coupables.

7) Le troisième exemple est introduit par ὥς qui équivaut à ὅτι du §. 5. Le récit de la ruine de Sodome et de Gomorre est dans toutes les mémoires (Gen. xix). La tradition avait gardé le souvenir de deux autres villes qui disparaissent dans la même catastrophe, Adama et Séboïm (Deut. xxix, 22; Osée, xi, 8). Ce sont les villes voisines dont parle Jude. Dans la même région, tout près de Sodome, se trouvait aussi Ségor, l'ancienne Bala (Gen. xiv, 2), qui fut épargnée à cause de Lot réfugié dans ses murs (Gen. xix, 17-22). Ces deux villes sont désignées par l'auteur de la Sagesse sous le nom de l'ontapolo (x, 6); cf. ABEL, *Géographie de la Palestine*, t. II, p. 238 s., 339, 452, 466, 467 s.

τὸν ἕμοιον τρόπον est un accusatif adverbial, forme usitée assez souvent dans le N. T. (Mt. xxiii, 37; Lc. xiii, 34; Act. i, 11; etc., cf. ABEL, *Gram.* p. 175). L'interprétation de τοῦτοι est aussi délicate qu'importante pour l'intelligence générale des §. 6 et 7. Robert (dans R. B. 1895, p. 547), Maier (*Der Judasbrief*, p. 34) rapportent τοῦτοι à Σόδομα et Γόμορρα, considérés comme des noms neutres; il faut alors supprimer la virgule après πόλεις et la mettre après Γόμορρα; il s'agit alors des villes voisines qui ont péché de la même façon

ὁμοιον τρόπον τοῦτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὅπισω σαρκὸς ἐτέρης,

que Sodome et Gomorrhe. Souvent, en effet, les noms de villes sont considérés comme du genre neutre. La difficulté est qu'ici dans l'expression αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, Jude considère Sodome et Gomorrhe comme du genre féminin (αὐτὰς). Après avoir usité le féminin, pouvait-il employer aussitôt le neutre? Robert ne paraît pas se douter de la difficulté; Maier l'a vue, mais passe outre; Camerlynck, Vreide entendent τοῦτοις des habitants de Sodome et de Gomorrhe, mais un pronom est trop vague pour désigner des gens qui n'ont pas été nommés. Charue hésite entre les gens de Sodome et de Gomorrhe et les faux docteurs, Wohlenberg entre les anges et les faux docteurs, mais il ne peut pas s'agir des faux docteurs, car les §. 5-7 donnent des exemples dont l'application est faite aux faux docteurs au §. 8 : ὁμοίως μὲντοι καὶ αὗτοι. Ces interprétations paraissent être des échappatoires. La masse des critiques non catholiques et parmi les catholiques, Calmes, dom de Bruyne (dans *Revue bénédictine*, 1906, p. 440) rapportent τοῦτοις aux anges du §. 6. Cette exégèse paraît la plus probable.

L'idée que certains anges avaient péché avec des femmes était très répandue à l'époque des origines chrétiennes. Elle revient continuellement dans *Hénoch* (vii; ix, 8; x, 11; xii, 4; xv, 4-12; xix, 1, 2; lxxix; lxxxvi); on la retrouve dans les *Jubilés* (iv, 15, 22; v, 1-10; cf. xv, 27 où il est dit que les anges de la face, anges supérieurs, ont été créés circoncis), dans les *Testaments des XII Patriarches* (Ruben, v; Nephtali, iii), *Hénoch slave* (xviii), *Joséphe* (Ant. jud. I, iii, 1), dans des textes rabbiniques (cf. STRACK-BILL, III, 781-783) et aussi chez plusieurs Pères notamment s. Cyprien (*De habitu Virginum*, xiv), s. Ambroise (*Apologia prophetie David*, i, 4) (nombreuses citations dans ROBERT, *Les fils de Dieu et les filles de l'homme*, R. B. 1895, p. 348-466). Elle vient de Gen. vi, 2-4, où les LXX ont traduit « les fils de Dieu » par οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, comme dans Job (i, 6; ii, 1, cf. xxxviii, 7). Ces anges étaient apparus dans un corps, comme ceux qui rendirent visite à Abraham et à Lot, de sorte que le péché dont on les accuse n'est pas selon leur nature; Jude fait allusion à la tradition juive sur leur faute, mais il glisse sur le fait. Il suppose le péché sans rien affirmer à son égard.

Des idées juives sur le péché charnel des anges on peut rapprocher celles des arabes palestiniens sur les djinns; ceux-ci ont un sexe, les mâles peuvent avoir des rapports avec les femmes et engendrer (cf. JAUSSEN, *Contumes palestiniennes*, Naplouse, Paris, 1927, p. 229-236).

Les participes ἐκπορνεύσασαι et ἀπελθοῦσαι expliquent la cause du châtement infligé aux villes coupables. — ἐκπορνεύειν est un *hapax* dans le N. T.; on ne saurait dire si la particule ἐκ devant πορνεύειν ajoute à ce verbe l'idée d'un dérèglement plus grand; dans les LXX πορνεύειν et ἐκπορνεύειν traduisent כָּנַח et sont synonymes. — La construction de l'adverbe ὅπισω avec un génitif, à l'instar d'une préposition, n'est pas grecque, elle correspond à l'hébreu אַחֲרָי. — σαρκὸς ἐτέρης désigne une chair différente; en effet ἐτέρος a quelquefois le sens de « différent » chez les classiques (cf. Bailly). Jude veut dire que les gens de Sodome voulaient aller vers une chair autre que celle qui convenait,

manière qu'eux pratiqué l'impudicité et couru après une chair différente, gisent en exemple, subissant la peine d'un feu éternel.

différente de leur nature, car elle n'était point humaine. C'est ce qui lui fait comparer le péché de ces gens avec celui des mauvais anges (*Knopf, Windisch*). Quelques auteurs, entre autres Mayor, entendent σαρκὸς ἐτέρης au sens d'un péché contre nature, celui qu'on entend actuellement par sodomie, mais dans ce péché les natures ne sont que trop semblables.

Gomorrhe et les villes voisines, qui ont subi le sort de Sodome, sont enveloppées dans la même accusation. — πρόκεινται, au présent, car les traces du châtement demeurent encore visibles au regard. — δεῖγμα *hapax* dans la Bible, mot classique usité dans un papyrus du Fayoum (Bauer, *Wörterbuch*). — δίκη signifie « règle, justice » et aussi la peine conséquence du jugement; δίκην ὑπέχειν est une expression propre à Jude dans l'Écriture; elle appartient au grec classique (cf. Sornocle, *Œdipe roi*, 552).

D'après la tradition biblique Sodome était située dans la région sud de la mer Morte. Le texte le plus explicite est celui d'Ézéchiel : « Tu grande sœur qui demeure à la gauche, c'est Samarie avec ses filles; ta petite sœur qui demeure à la droite, c'est Sodome avec ses filles » (xvi, 46). On s'oriente en se tournant vers « l'orient »; si Samarie au nord est à gauche de Jérusalem, Sodome qui est à droite est au sud, donc au sud de la mer Morte; si Sodome avait été localisée au nord de la mer Morte, elle serait en face de Jérusalem. Pour toute cette question de topographie cf. LAGRANGE, *Le site de Sodome d'après les textes*, R. B. 1932, p. 489-514, et VINCENT, *Les Pouilles de Telleilat Chassout*, R. B. 1935, p. 69-104; 220-244. La partie sud de la mer Morte où se trouvait la Pentapole est maintenant spécialement désolée. Dans une terrible catastrophe la région, autrefois fertile comme l'Égypte et agréable « comme un jardin de l'abré », était devenue une solitude. Les expressions bibliques qui parlent d'une pluie de soufre et de feu (Gen. xix, 24; cf. Sagosso, x, 6), d'un bouleversement (Deut. xxix, 22), d'une fumée de fournaise (Gen. xiv, 28), font penser, comme l'aspect des lieux, à des phénomènes volcaniques. La tradition avait conservé le souvenir d'un affaissement de la vallée de Siddim (Gen. xiv, 3), qui correspond à la partie méridionale peu profonde de la mer Morte, au sud de la Lisân. Les émanations bitumineuses, les dépôts de soufre, les sources d'eau chaude, notamment la source Ouâlich aux vapeurs abondantes (cf. ARRL, *Une croisière autour de la mer Morte*, p. 23, 157), demeurent encore aujourd'hui comme les témoins d'un feu vengeur. Ces phénomènes faisaient dire à l'auteur de la Sagosso que la terre de la Pentapole continue de fumer (x, 7) et à Philou qu'elle brûle encore : καὶ μέλει νῦν καίεται (*De Abrahamo*, 140-141; M. II, 21; cf. *Vita Moysis*, ii, 58, M. II, 143). La ruine de Sodome et des villes voisines retentit dans les écrits des prophètes comme une terrible leçon (Amos, iv, 11; Is. i, 9; xiii, 19; Jer. xxiii, 14; xlii, 18; i, 40; Soph. ii, 9; Ez. xvi, 50). Elle est un exemple (παράδειγμα) que Dieu a placé pour la postérité, d'après III Macc. ii, 5. Le langage de Jude est tout à fait traditionnel.

Dans *Hénoch* l'imagerie de la vallée de feu et d'eau qui brûle sous terre, LES ÉPÎTRES CATHOLIQUES.

πρόκειται δειγμα πυρος αιώνιου δίκην υπέχουσαι. ⁸ Ὅμοιος μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιλνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ

exhale une odeur de soufre et dans laquelle sont châtiés les mauvais anges, est empruntée moins à la géhenne qu'à l'aspect de la mer Morte et aux traditions relatives à la région de Sodome. Quand l'auteur parle des onyx sulfureuses qui servent au supplice des anges et qui sont employées par les grands pour la guérison de leur chair, il fait une allusion évidente aux sources thermales de la mer Morte, surtout à Callirhoë, où Hérode était allé se soigner (LXXVI, 4-8). Le lac de feu et de soufre préparé à Satan et aux pécheurs dans l'Apocalypse (xix, 20; xx, 10; xxi, 8) a la même origine.

8) μέντοι marque une opposition avec ce qui précède; καὶ devant οὗτοι est une insistance. Malgré les exemples de châtiments les faux docteurs se conduisent eux aussi comme les grands coupables que Dieu a punis. — Le verbe ἐνυπνιαζεσθαι, en dehors de Act. II, 17 où il est une citation de Joël (II, 28; hébr. III, 1), ne se retrouve qu'ici dans le N. T.; il signifie rêver. Dans les LXX il est généralement employé avec une acception péjorative : le songeur, ὁ ἐνυπνιαζόμενος, est un faux prophète (Deut. xiii, 1, 3, 5) ἐνυπνιαζόμενοι est en parallélisme avec ψευδοπροφηταί, μαντευόμενοι dans Jérémie, xxxiv, 7, et avec οὐκ ἔγνωσαν, οὐκ εἰδότες dans Isaïe, lvi, 10, 11. Quelques commentateurs de Jude ont fait rapporter ἐνυπνιαζόμενοι seulement à σάρκα μιλνουσιν, il s'agirait alors de rêves lascifs, d'imaginations impudiques : *sonniant imaginatione sua libidines* (Clement d'Alexandrie), ou encore d'actions complètement désordonnées (Occumenius, Théophylacte); les modernes pensent plutôt, et avec raison, que le participe se rapporte à toute la phrase, la particule μὲν après σάρκα se comprend ainsi beaucoup mieux. L'acception est semblable à celle qu'on trouve dans Isaïe et Jérémie. La doctrine des faux docteurs consiste dans des rêveries qui les égarent et leur font prendre le faux pour le vrai; ils vivent en dehors des devoirs du bon sens et du réel. Peut-être se réclamaient-ils de songes, de prétendues révélations (Bigg, Knopf, Windisch).

Trois griefs sont formulés à l'encontre des faux docteurs et indiquent les principaux objets de leurs rêveries. Le premier grief concerne la conduite morale : les faux docteurs souillent la chair. Il a déjà été dit qu'ils changeaient la grâce de Dieu en licence (§. 4); le même reproche est de nouveau formulé ici avec plus de précision.

Le second et le troisième griefs demeurent pour nous pleins de mystère, tant les expressions sont brèves et vagues. L'auteur fait seulement allusion à des spéculations que ses correspondants connaissaient bien et que nous ignorons. Un premier éclaircissement est donné par la comparaison des §. 8 et 10. Au §. 10 les griefs sont ramenés à deux : les faux docteurs blasphèment ce qu'ils ignorent et se corrompent; il s'agit d'un péché de doctrine et d'un péché de la chair. On se rappelle que déjà au §. 4 les impies sont accusés de changer la grâce en licence et de nier notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ. Or au §. 8 les trois griefs se ramènent à deux chefs d'accusation : le jeu des particules μὲν et δὲ divise le dévelop-

" De la même façon, cependant, ces rêveurs aussi souillent la chair,

prenant de la pensée en deux parties : un péché de la chair et un péché d'charité qui se manifeste par une révolte et un blasphème. Il y a un parallélisme entre σάρκα μιλνουσιν du §. 8 et ὅσα δὲ φυσικῶς... φθείρονται du §. 10, de même entre κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν du §. 8 et ὅσα μὲν οὐκ εἴδασιν βλασφημοῦσιν du §. 10. La répétition de βλασφημοῦσιν met en relief ce parallélisme. Comme aux §. 4 et 10, sont donc nommés au §. 8 les fautes de l'esprit à côté de celles de la chair; il y a une corrélation entre l'inconscience et la perversité intellectuelle.

Le mot κυριότης, qui implique l'idée de souveraineté, n'est pas classique; il ne se trouve dans des papyrus d'époque tardive, chez des écrivains ecclésiastiques et byzantins. Il est employé quatre fois dans le N. T. Dans Eph. I, 21 πᾶσιν κυριότητος et dans Col. I, 16 κυριότητες désignent une catégorie d'anges appelés Dominations à la suite de la Vulgate. Dans Jude κυριότητα est diversément entendu par les auteurs. Calmes traduit par « autorité »; il s'agit d'un esprit de révolte contre la hiérarchie; cette acception s'accorde bien avec le sens étymologique de κυριότης et l'exemple de Coré cité au §. 11, mais elle est inacceptable à cause du parallélisme qui existe entre les §. 8 et 10 : la révolte contre l'autorité des chefs de la communauté n'est pas le blasphème de quelque chose qu'on ignore. Quelques auteurs ont pensé qu'il s'agirait peut-être des anges, comme dans Eph. Col., à cause de ὅσας qui suit et se rapporte à eux; mais l'emploi du singulier indique plutôt l'autorité divine. Knopf, Windisch hésitent entre les deux interprétations. La Didaché (IV, 1) emploie κυριότης dans le sens de Dieu et Hermas (Similitudes, V, vi, 1) attribue au Fils de Dieu la κυριότητα. En entendant le mot dans le sens de Dieu (Major) ou du Christ (Clem. d'Alexandrie, Camerlynck, Bigg, Vrede, Charne), il y a un manque de gradation dans l'irrénégence; les anges sont nommés après leur maître, alors qu'on s'attendrait à l'ordre inverse; c'est bien cependant l'autorité divine qu'il convient le mieux de voir désignée ici. κυριότητα ἀθετοῦσιν correspond à ὅσα μὲν οὐκ εἴδασιν βλασφημοῦσιν (§. 10) et à μόνον δεσπότην καὶ κύριον... ἀρνούμενοι (§. 4). C'est dans ce passage du §. 4 que se trouve la meilleure explication de κυριότητα ἀθετοῦσιν. Si on interprète μόνον δεσπότην de Dieu le Père, on peut hésiter ici entre le Christ et le Père ou les croire désignés ensemble (Soden), mais si on entend μόνον δεσπότην du Christ, comme nous avons eu devoir l'admettre, on reconnaît ici au même titre qu'il s'agit aussi du Christ. — ἀθετεῖν signifie « mettre de côté », d'où « transgresser, rejeter » avec l'idée de révolte. Les faux docteurs rejettent la souveraineté du Seigneur, en ne tenant aucun compte de ses ordonnances dans leur conduite mauvaise et en se livrant à des spéculations hérétiques (cf. §. 10).

L'expression « blasphémer les gloires » est moins obscure. Entendre δόξας de la hiérarchie ecclésiastique n'est pas possible (contre Calmes, Bigg), car les faux docteurs blasphèment ce qu'ils ignorent (§. 10). Il s'agit certainement d'une classe d'anges et ces anges, contrairement à II Pet. II, 10, ne sont pas considérés comme mauvais (contre B. Weiss, Kühl, Zorell), mais

βλασφημοῦσιν. ⁹ Ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῇ διαβόλῃ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν

comme nous (avec *Mayor, Knopf, Vrede*). Ces êtres célestes sont déjà nommés dans Ex. xv, 11 (LXX). Le blasphème contre les anges déchus ne serait pas un gros péché à côté de la souillure de la chair et de la révolte contre la souveraineté du Seigneur. D'autre part l'exemple de l'archange saint Michel se comprend beaucoup mieux s'il s'agit de bons anges (§. 9). Alors que les faux docteurs de Colosses donnaient aux anges une autorité trop grande (Col. ii, 18), ceux qui combat Inde les déshonoraient. Mais en quoi consistait le blasphème? Peut-être ne croyaient-ils pas aux anges gardiens, imputaient-ils des défauts aux êtres célestes ou se moquaient-ils de leur puissance? Les Carpocratéens attribuaient la création à des anges inférieurs qu'ils méprisaient (Inénée, *Adv. Haer.* I, xxv, 1, 2; P. G. VII, 680, 681); mais Inde ne réagit pas contre une gnose si développée, il s'élève contre des rêveries qui dérobent aux anges l'honneur qui leur est dû. Il fait probablement allusion à l'antinomisme déjà combattu au §. 4. On pensait que les anges avaient communiqué la Loi à Moïse (Act. vii, 38, 53; Gal. iii, 19; Hébr. ii, 2), ils en étaient les gardiens; c'était les injurier quo de se mal conduire et de se prétendre affranchi de la loi morale.

Les trois griefs du §. 8 sont une application des trois exemples donnés aux §. 5-7; mais il n'y a pas à chercher entre eux tous un parallélisme rigoureux. Le premier grief sur l'incontinence correspond bien à l'exemple tiré des villes coupables. Le second et le troisième, qui forment un chef d'accusation touchant un double péché de l'esprit, révolte et blasphème, correspondent bien aussi à l'exemple tiré des Hébreux au désert. Quant au sort des anges coupables, il illustre le grief du péché de la chair, si au §. 8 on entend de ces êtres devenus mauvais l'expression τὸν ὅμοιον τρόπον τοῦτοιοι, comme nous avons cru devoir l'accepter.

L'EXEMPLE DE L'ARCHANGE MICHEL (§. 9).

9) L'exemple de saint Michel fait contraste avec la conduite des faux docteurs (ὁ δὲ Μιχαὴλ); alors que ceux-ci blasphèment les gloires, le grand archange n'a pas insulté le diable! Si les gloires sont de mauvais anges, la modération de Michel existe quand même; il n'injurie pas le chef des démons. Si, comme la chose nous paraît certaine, les gloires sont de bons anges, la modération de l'archange apparaît beaucoup plus grande et l'exemple porte mieux.

Μιχαὴλ de מִיכָאֵל signifie « Qui est comme Dieu »; on retrouve des noms de formation analogue en assyrien, par exemple « *Mannuki-Ramman* », « qui est comme Ramman ». Le nom de Michel exprime donc la grandeur de Dieu. Cet archange est nommé trois fois dans l'A. T., au livre de Daniel : il est un des grands chefs (x, 13) et même le grand chef (חִידְגָּלִי ַרְשָׁן, xii, 1), celui des Israélites (x, 21); dans l'Apocalypse il apparaît comme le protecteur de l'Eglise, l'adversaire de Satan figuré par le dragon (xii, 7). — ἀρχάγγελος

rejettent la souveraineté, blasphèment les gloires. ⁹ Pourtant Michel l'archange, lorsqu'il se querellait et discutait avec le diable au sujet du corps de Moïse, n'osa pas porter [contre lui] un jugement

αἰγισίῳ ἄγγελος ἀρχὼν, l'ange chef, le mot est employé seulement ici et I Thém., iv, 16 dans la Bible; sur ἄγγελος cf. *Com. de Jacques*, p. 70-71. — διέβλος, « accusateur », est la traduction de רִשְׁוֹן, « adversaire », par les LXX qui ont seulement considéré le rôle de Satan dans Job et Zacharie, iii, 1, 2. — διακρίναι signifie « séparer », par extension « décider par la force » et aussi, au moyen, « se quereller » (cf. *Com. de Jacques*, p. 10). — διελέγεσθαι a le sens de « converser, discuter », ici avec διακρινόμενος le sens est celui d'une discussion où il y a de l'animosité. — βλασφημίας, qui rappelle βλασφημοῦσιν du §. 8 et accentue le parallélisme antithétique entre la conduite des faux docteurs et celle de l'archange, est un génitif de qualité : Michel ne porte pas contre le diable un jugement blasphématoire. Quoique son adversaire soit un être déchu, il conserve à son égard une attitude pleine de modération; il se garde de l'injurier et demande à Dieu d'intervenir. Quelle différence avec l'attitude des faux docteurs! Field (*Notes on the translation of the N. T.* p. 244) et quelques auteurs entendent βλασφημίας d'un génitif objectif : Michel n'oserait pas porter contre le diable une accusation de blasphème. Cette acception rend l'exemple obscur et est contraire au contexte : la conduite de Michel condamnerait celle de Inde qui accuse les faux docteurs de blasphémer. — ἐπιτιμᾶν a souvent chez les classiques le sens de « blâmer, réprimander », quelquefois celui de « punir » (cf. Dionysius de Sicile, III, lxxv, 2); on peut hésiter ici sur le sens. Les paroles de l'archange sont empruntées à Zach. iii, 2 : ἐπιτιμᾶσαι χόριος ἐν σοί, διάβλε. Le prophète dans une vision voit le grand prêtre Josué debout devant l'ange de Jahvé et Satan à sa droite qui lui fait opposition. (La droite était la place de l'accusateur, Ps. cix, 6). Dans le texte c'est Jahvé qui parle et cependant dans les paroles qui sont dites Jahvé est nommé à la troisième personne; les paroles doivent évidemment être attribuées à l'ange. Elles remettent à Dieu le soin de réprimander et de punir, elles sont un appel à son intervention puissante et à sa justice.

Beaucoup d'auteurs ont pensé autrefois et estiment encore aujourd'hui que Jude a emprunté l'altercation de saint Michel et du diable à un apocryphe appelé tantôt *Ascension*, tantôt *Assomption de Moïse*. Origène est formel : « *Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse perscribitur; de quo serpens in Ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Iudas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi ait a diabolo inspiratum serpentem causam exitisse praecavitationis Adae et Evae* » (*Periarchon*, III, ii, 1; G. C. S. V, 244). Déjà Clément d'Alexandrie avait vu dans Jude §. 9 une référence au même livre : « *Hic confirmat Assumptionem Moysi* » (*Adumbr.*). Didyme, dans son commentaire de Jude, dit que plusieurs rejetaient à la fois l'épître de Jude et l'*Assomption de Moïse* à cause de l'altercation entre Michel et le diable. La plupart des modernes suivent l'opinion d'Origène et admettent une citation (*Mayor*,

βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν· « ἐπιτιμῆσαι σοι κύριος. » ¹⁰ οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ

Bigg, Knopf..., parmi les catholiques Calmes, Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* t. III, p. 313). Camerlynck, Vrede admettent comme plus probable une allusion à une tradition juive rapportée également par l'apocryphe. Cornely ne veut pas d'une citation littéraire (*Introd.* t. III, p. 657) et Lesêtre va jusqu'à admettre une révélation du fait qu'il considère comme historique, révélation faite à Josué et transmise par la tradition! (*Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1071). On peut très bien admettre une citation d'apocryphe (cf. *infra*, §. 14); mais comme ici on ne peut pas démontrer la dépendance de Jude par rapport à l'Assomption de Moïse, une référence à une tradition juive demeure possible quoique tout à fait improbable. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'une histoire dont Jude se sert comme d'un argument *ad hominem*, sans porter de jugement sur la réalité du fait.

Les spéculations juives sur la mort de Moïse ont pour point de départ le texte du Deutéronome, xxxiv, 6 : « et il [Moïse] l'enterra [Moïse] dans la vallée... vis-à-vis de Beth-Phagor et aucun homme n'a connu son sépulcre jusqu'à ce jour ». Les LXX ont supprimé l'anthropomorphisme relatif à Dieu et ont traduit « on l'enterra », ἐθαψαν αὐτόν. Philon attribue aux anges l'ensevelissement de Moïse : ἐτάφη μὴδενὸς παρόντος, δηλονότι χειρὶν οὐ θνηταῖς ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσιν (*De vita Mosis*, II, 291; M. II, 179). L'Assomption de Moïse l'attribuait à l'archange Michel. Dans cet ouvrage, qui date des premières années de notre ère, la partie relative à la mort du patriarche et à la dispute de saint Michel avec le diable est aujourd'hui perdue (cf. Ffxy, *Apocryphes de l'A. T.*, S. D. B. t. I, col. 403-408; CHARLES, *The assumption of Moses*, London, 1897). Quelques citations d'auteurs anciens permettent de reconstituer un peu la scène. Après la mort du patriarche, Josué voit un double Moïse, l'un vivant avec les anges et l'autre mort sur la montagne (CLEM. ALEX., *Stromates*, VI, xv; G. C. S. II, 498; ORIGÈNE, *In librum Jesu Nave*, homil. II, 1; G. C. S. VII, 297); ces détails viennent probablement de l'Assomption de Moïse. Quand l'archange Michel est envoyé par Dieu pour enterrer le corps de Moïse, le diable lui fait opposition (Cramer, *Catenae*, t. VIII, p. 163). C'est peut-être alors que l'archange accuse le diable d'avoir été l'inspirateur du serpent au paradis terrestre (cf. *supra*, ORIGÈNE, *Periarchon*, III, u). Le diable réclame le corps de Moïse, car il se prétend maître de la matière (ὅτι ἐμὸν τὸ σῶμα ὡς τῆς ὕλης δεσπόζοντι » (Cramer., p. 160). Les actes du Concile de Nicée nous ont conservé la réponse de saint Michel à cette prétention : « Dans le livre de l'Assomption de Moïse, l'archange Michel disant avec le diable lui dit : « par son Saint-Esprit (de Dieu) nous avons tous été créés, ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ (θεοῦ) πάντες ἐκτίσθημεν » (Mansi, t. II, 857). C'est donc Dieu qui est le maître de la matière. Dans un texte anonyme des *Chaines* il est raconté que Satan accuse Moïse et le traite d'assassin à cause du meurtre de l'Égyptien (Ex. II, 12), il veut sans doute empêcher une sépulture honorable; la discussion finit par la réplique de l'ange : ἐπιτιμῆσαι σοι ὁ θεός (Cramer, p. 163). C'est précisément le trait que rapporte l'épître de Jude.

blasphématoire, mais il dit : « Que le Seigneur te réprime ». ¹⁰ Mais

La *Sagesse de Moïse slave* (xvi) reprend le même thème un peu différemment : « Alors le diable se disputa avec l'ange et l'empêchait d'enterrer son corps (de Moïse), il lui dit : Moïse est un meurtrier, il a tué un homme en Égypte et il l'a caché dans le sable. Alors Michel supplia Dieu et il y eut de la foudre et des éclairs. Aussitôt le diable disparut, alors Michel enterra Moïse avec ses mains » (cité par Windisch).

Josèphe réagit, on se fait l'écho d'une tradition qui réagit contre une assumption de Moïse. Après avoir embrassé Eléazar et Josué, Moïse s'entretenait avec eux quand, soudain, une nuée le déroba au fond d'un ravin. Il avait écrit lui-même le récit de sa mort dans les Livres saints de peur que les Israélites ne disent, à cause de sa grande vertu, qu'il était allé vers la Divinité : γέγραφε δ' αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δέσας μὴ δὲ ὑπερβολῇ τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρεῖν αὐτὸν εἶπεν (*Ant. Jud.* IV, viii, 48). Une *baraittha*, conservée dans *Siphre* sur Deut. xxxiv, 5 (149b) et dans le traité *Sota* (13b), affirme que Moïse n'est pas mort : quelques Pères ont admis cette opinion qui demeura isolée dans le Judaïsme : s. Hilaire (*In Matth.* xx, 10; P. L. IX, 1032), saint Ambroise (*De Cain et Abel*, I, II, 8; P. L. XIV, 349), saint Jérôme (*In Amos*, ix, 6; P. L. XXV, 1089). Des Rabbins ont pensé que le corps de Moïse avait échappé à la corruption (cf. STRACK-BILL., I, 753-756).

Le midrasch *Debarim Rabba* xi (207^e) rapporte une altercation du démon avec Michel avant la mort de Moïse : « Sammaël, l'impie, le chef de tous les satans, calculait à chaque heure quand aurait lieu la mort de Moïse et il disait : Quand donc le temps et le moment fixés pour la mort de Moïse viendront-ils?... Semblable à un homme invité à un festin de noces, il attendait et il disait : quand viendra donc le jour de la fête afin que je puisse me réjouir ! Ainsi Sammaël, l'impie, attendait la mort de Moïse; quand donc Michel pleurera-t-il et ma bouche sera-t-elle pleine de rire ! jusqu'à ce que Michel lui ait répondu : Comment, impie que tu es, je pleurerai et tu riras ! » (STRACK-BILL., III, 786-787). Dans *Yalqut Rubeni* (43, 3), une autre polémique est racontée : « Quand Isaac était lié, il y eut un débat entre Michel et Satan; Michel, en effet, amenait un bélier pour libérer Isaac, mais Satan voulut l'écarter afin qu'Isaac fût sacrifié » (cité par SCHOTTGEN, *Horae hebraicae*, t. I, p. 1080).

DIATRIBE CONTRE LES FAUX DOCTEURS (§. 10-13).

L'auteur a déjà caractérisé les dangereux intrus (§. 4); il a montré par trois exemples fameux dans la tradition que Dieu avait fait justice de fautes semblables aux leurs (§. 5-8) et avec l'exemple de l'archange Michel il a condamné leur audace insolente (§. 9). Il résume maintenant ses griefs (§. 10). L'indignation longtemps contenue éclate au §. 11 et s'exprime dans une série d'expressions vigoureuses (§. 12-13).

¹⁰ οὗτοι est péjoratif comme aux §. 8, 12, 16. — δὲ, comme au §. 9,

οἶδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθίρονται. ¹¹ οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ δόξῃ τοῦ Καὶν ἐπορεύθησαν, καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ

marque un contraste entre l'attitude des faux docteurs et celle de l'archange. — οἶδασιν est la forme hellénistique couramment employée dans le N. T. à la place de la flexion attique ἴσασι que l'on retrouve seulement dans Acl. xxvi, 4. — βλασφημοῦσιν rappelle δόξας βλασφημοῦσιν du §. 8; mais ici le verbe doit vraisemblablement s'entendre d'une insulte à la fois aux anges et au Seigneur (avec *Sodea*, *Camerlynck*). La négation de la Seigneurie est, en effet, une faute plus grande que le blasphème contre les gloires; c'est elle qui est nommée dès le début pour caractériser les faux docteurs (§. 4). On ne comprendrait donc pas que Jude, qui paraît résumer ici ses griefs, omette cette négation. D'autre part l'expression vague: ὅσα οὐκ οἶδασιν convient bien pour désigner en même temps le Seigneur et les gloires (contre *Mayor*, *Vrede*, *Kaopf*, *Windisch*). Les intrus parlent de ce qu'ils ne savent pas; Jude dira plus loin qu'ils sont psychiques et n'ont pas l'Esprit de Dieu (§. 19); ce n'est donc pas étonnant s'ils ne peuvent point connaître les choses célestes. Saint Paul dit d'une manière approchante: φυσικῶς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ... καὶ οὐ δύναται γινῶναι (I Cor. ii, 14). Jude entend désigner ici un péché de l'esprit; dans leur ignorance les faux docteurs se livrent à des spéculations erronées qui portent atteinte à l'honneur du Seigneur et des gloires. Ces spéculations sont les rêveries qui leur permettent de souiller la chair (§. 8). Il s'agit d'une gnose antinomique (cf. *Introd.* p. 283 s.).

ὅσα δὲ... indique le péché de la chair par opposition au péché de l'esprit. — ζῷα précédé du qualificatif ἄλογα désigne les animaux avec insistance sur l'absence de l'intelligence. Le verbe ἐπίστανται, qui est souvent synonyme de εἰδέναι « savoir », est aussi employé à propos de connaissance pratique, expérimentale, et en ce sens est attribué aux animaux comme aux hommes; dans *Iliade*, v, 222; viii, 106, il est dit des chevaux. — φυσικῶς insiste sur le sens expérimental et spécifie une connaissance qui provient de la nature, de l'instinct, de l'occurrence, de l'instinct sexuel (cf. §. 4 : ἀσέλγειαν; §. 7 : ἐκπορνέουσαι; §. 8 : σάρκα μιαινοῦσιν). De l'expression de Jude on peut rapprocher Xénophon : δέδεικται μάχη, ἣν ἐγὼ ὅρῳ πάντα ἀνθρώπους φύσει ἐπιστάμενους, ὥσπερ γε καὶ τὰλλα ζῷα ἐπίστανται τινὰ μάχην ἕκαστα... μαθόντα... παρὰ τῆς φύσεως (*Cyr.* II, iii, 9; cité par *Windisch*). Jude oppose ἐπίστανται à οἶδασιν, comme la connaissance instinctive à la connaissance intellectuelle. — ἐν τούτοις après ὅσα rompt l'allure de la phrase et rend l'expression plus énergique. — φθίρονται indique la corruption charnelle, laquelle accompagne l'erreur doctrinale (cf. *Rom.* i, 24). Les faux docteurs ne savent pas les choses célestes et par la connaissance instinctive qu'ils possèdent en commun avec les bêtes ils se corrompent. Grande est leur stupidité.

¹¹ οὐαὶ seulement ici et I Cor. ix, 16 dans les épîtres du N. T.; cette apostrophe, assez souvent employée dans les évangiles et dans l'Apocalypse, est très fréquente dans *Hénoch* surtout aux chapitres xciv-c où de nombreuses malédictions retentissent contre les pécheurs. L'indignation de Jude est à son

comble. — ὅτι explique οὐαὶ et commande les trois verbes qui suivent; ceux-ci sont à l'aoriste; cette manière de considérer les faits et les événements présents ou à venir comme déjà accomplis met en relief la certitude de l'affirmation. Les faux docteurs sont successivement assimilés à trois types de grands coupables: Caïn, Balaam, Coré; l'idée générale est qu'ils sont criminels comme eux; des traits particuliers de ressemblance sont aussi envisagés.

Caïn est le type de celui qui n'aime pas, du meurtrier dans I Jo. iii, 11, 12. Plusieurs commentateurs s'arrêtent à un symbolisme semblable: les faux docteurs sont meurtriers des âmes, ils les tuent par leur doctrine et leurs mauvais exemples (*Ecumeaius*, *Bigg*, *Camerlynck*); comme Caïn, ils sont des faux frères (*Calmes*). Caïn est décrit comme un avare et un voluptueux dans Josèphe (*Ant. jud.* I, ii, 2); la secte libertine des Caïnites entendait bien se réclamer d'un patron semblable à elle (*Heinrich*, *Adv. Haer.* I, xxxi; *P. G.* VII, 704-706; *Emphane*, *Haer.* I, iii, 38; *P. G.* XLI, 653-656). Caïn est plutôt ici le type de l'esprit fort, de l'incrédulité (avec *Spitta*, *Sodea*, *Kaopf*, *Windisch*). Dans le *Targum de Jonathan* sur Gen. iv, 7, Caïn déclare: « Il n'y a pas de jugement ni de juge, il n'y a pas d'autre monde, la récompense n'est pas donnée aux justes, ni le châtiment infligé aux impies... le monde n'est pas gouverné avec pitié ». Philon, qui fait une fois de Caïn le type de l'égoïste (*Quod det. potiori insid. soleat*, 78; *M.* I, 206), le nomme aussi comme le type du maître qui s'élève contre Dieu (*De post. Caïni*, 38 s.; *M.* I, 233; *De migr. Abrah.* 75; *M.* I, 117). L'épître aux Hébreux fait allusion au manque de foi de Caïn (xi, 4). L'idée d'incrédulité illustre bien ici les §. 4^b, 8^b, 10^a. Quand Jude déclare que les faux docteurs sont allés dans la voie de Caïn, il entend donc dire probablement qu'ils sont impies comme lui.

Balaam apparaît comme le type du maître intéressé, — πλάνη est une grave erreur, un égarement; le contexte indique le sens actif: égarement qui séduisit Balaam, contrairement au sens passif: égarement causé par Balaam. — μισθός, génitif de prix. — Le grief reproché est la recherche d'un salaire. Balaam avait ambitionné le profit; il s'était laissé payer par Balac pour maudire Israël (*Nombres*, xxi, 7; *Néhémie*, xiii, 2); grand était son péché. Philon nomme son amour du gain (*Vita Moysis*, i, 268; *M.* II, 123), de même le traité *Sanhédrin* (106^a): *Que cherche Balaam? Rabbi Iochanan dit: « il est allé pour recevoir sa récompense »*; de même encore *Bamidbar Rabba* (109^a, 189^b, 192^a); cf. *Smuck-Bull.* III, 771. Les faux docteurs acceptent des profits à l'exemple du devin (cf. §. 16: ὁρελίας χάριν). Comme Jude, saint Paul condamne la recherche du gain (cf. I Tim. iii, 9; vi, 5; Tite, i, 7, 11).

Dans la tradition juive Balaam apparaît plusieurs fois sous les traits

Βελάχι μισοῦ ἐξεχούρησαν, καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορέ ἀπόλωντο. ¹² Οὗτοι εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφ' ὧν, ἐαυτοὺς

d'un maître de libertinage. Le plus ancien témoignage est celui de Nombres xxxi, 16; cf. xxv, 6-18, textes que les critiques attribuent à P. D'après Josèphe, Balaam, lors de son retour, dit à Balac et aux Madianites qu'ils ne pourraient remporter la victoire sur Israël que s'ils entraînaient les jeunes gens à la débauche et à l'idolâtrie (*Ant. jud.* IV, vi, 6-9). L'Apocalypse se fait l'écho de cette tradition (ii, 14). On peut se demander si Jude n'y pense pas ici; la forme passive ἐξεχούρησαν se trouve plusieurs fois employée par les auteurs à propos du dérèglement des mœurs (*Testaments des XII Patriarches*, Ruben, i, 6; POLYBE, XXXII, xi, 4; PLUT. *Anton.* xxi). Dans *Sanhédrin* (105) Balaam de plus en plus mécréant est accusé de bestialité (cf. STRACK-BU., III, 71).

Le traité *Pirké Aboth* oppose les disciples d'Abraham à ceux de Balaam et fait de ce dernier le type de l'orgueilleux : « Un bon œil, une âme humble, un esprit soumis, appartiennent aux disciples d'Abraham. Un mauvais œil, une âme orgueilleuse, un esprit hautain appartiennent aux disciples de Balaam... Les disciples de Balaam vont dans la gêne... mais les disciples d'Abraham vont dans le jardin d'Eden » (v, 29; TAYLOR, p. 94-95).

Coré s'était révolté contre Moïse, avec Dathan et Abiron; il ambitionnait le sacerdoce. Le châtement des conjurés fut terrible (Nombres, xvi). A l'exemple de Coré, les faux docteurs n'obéissent pas, suivent leurs propres idées, se donnent des airs importants, on ne voit jouer aux chefs à l'égard de ceux qui les écoutent et les suivent. — ἀπόλωντο vaut pour un châtement sur la terre comme pour Coré et aussi pour la perte éternelle.

¹² Ce verset et le suivant sont une série de traits à l'encontre des faux docteurs; ces traits ne sont pas empruntés aux souvenirs bibliques, comme au §. 11, mais à la conduite des intrus, à la nature, à un folklore sur les astres.

οὗτοι εἰσιν, ici et §. 16, 19, est une formule d'introduction, fréquente dans le genre apocalyptique (cf. Apoc. vii, 14; xi, 4; xiv, 4); mais comme aux §. 8 et 10 l'acception de οὗτοι demeure péjorative. B A L ont la leçon οἱ devant ἐν ταῖς ἀγάπαις, les versions syriaques ont aussi l'article; mais οἱ est omis par K et beaucoup de manuscrits secondaires; la *Vulgate* paraît ne pas avoir l'article. L'omission de οἱ s'explique par la présence de σπιλάδες qui est féminin et l'éloignement de συνευωχούμενοι, mais bien considéré la leçon οἱ est excellente, elle se rapporte à ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν συνευωχούμενοι et σπιλάδες est une apposition comme νεφέλαι, δένδρα, κτλ. (avec Knopf, *Wohlenberg*, *Windisch*); au §. 19 on a une construction semblable, mais l'article précède immédiatement le participe (οἱ ἀποδιορίζοντες).

Le mot ἀγάπη signifie « charité, amour » (cf. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, p. 206 s.); il est employé ici au pluriel comme dans II Pet. ii, 13. La leçon ἀπάτης dans A G, au lieu de ἀγάπαις de B C K L *ulg. sah. boh. arm. acth.*, est une correction qu'on retrouve également dans II Pet. ii, 13. La présence des faux docteurs dans les agapes de la communauté a sans

abandonnés et dans la révolte de Coré ils ont péri. ¹² Ce sont ces gens qui sont des écueils dans vos agapes, faisant sans crainte

doute par trop scandaleuse et a fait préférer ἀπάταις. Ce sentiment explique bien que la variante αὐτῶν, lue dans A^e, ait été adoptée par *ulg.* (*epulis suis*), *pesch. arm.*; la leçon ὑμῶν a pu en elle s B C K L *sah. boh. acth.* et le contexte. Si les faux docteurs se réunissaient à part, ils ne seraient pas en si grand danger pour les fidèles. La lecture ἀγάπαις ὑμῶν s'impose d'autant plus que les variantes apparaissent comme des corrections. Qu'il s'agisse d'un repas, cela n'est pas douteux à cause du contexte : συνευωχούμενοι ἀφ' ὧν, et de la difficulté d'entendre ἀγάπαις autrement (contre BARNÉ, *Études de théologie positive*, Paris, 1907, p. 293). Tous les commentateurs de Jude sont d'accord sur ce point ainsi que les versions. Le P. Pent n'hésite plus à admettre que Jude parle de l'agape (*La théologie de saint Paul*, t. I, 1930, p. 144, contrairement à la 1^{re} éd. p. 166, note 1). Sur l'Eucharistie et l'agape cf. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, p. 285-293.

σπιλάς, qui est un hapax dans la Bible, signifie généralement un roc en mer ou sur le bord de la mer. L'explication de Knox au sens de « vent » ou « tempête » n'est pas à retenir ici (*The Journal of theological Studies*, 1913, p. 548). Plusieurs lexicographes expliquent σπιλάδες de rochers reconvertis par les eaux : σπιλάδες αἱ ὑπάλαι πέτραι... αἱ ὑπὸ θάλασσαν νεκρυμέναι πέτραι (*Etymol. Magn.*). — σπιλάδες, δὲ μὲν Ἀπίων αἱ ἐν ὕδατι κοιλὰι πέτραι. δὲ δὲ Ἡλιδόωρος αἱ παραθάλασσαι πέτραι, καὶ πεπιλημένοι ὑπὸ τῶν ὑδάτων (ARISTOTELIUS, *Lex.*, cités par WESTERLIN). Josèphe appelle σπιλάδες les rochers qui barrent le port de Jaffa : προδχουσαι σπιλάδες εἰς τὸ πῖλαρος (*Bell. jud.* III, ix, 3). Dans l'*Anthologie* (xi, 390) les σπιλάδες sont considérés comme des rochers visibles (φανερῶν σπιλάδων), moins dangereux pour les navigateurs que les rochers immergés (ὑφάλους πέτραι). L'acception de σπιλάς au sens d'écueil convient très bien aux faux docteurs (*Kennerly*, *Chase*, *Mayor* et, avec réserve, *Windisch*); leur présence dans les agapes constitue pour les fidèles, au point de vue de la foi et de la morale, un grave danger de naufrage. L'image équivalait à celle du piège ou scandale qui fait tomber, mais elle est moins courante.

Beaucoup de commentateurs entendent σπιλάδες au sens de « tache », de « souillure » (*Spitta*, *B. Weiss*, *Kühl*, *Bigg*, *Zahn*, *Camerlynck*, *Knopf*, *Wohlenberg*, *Vreite*); ainsi a compris la *Vulgate* : *maculae*. On rencontre, en effet, le sens de tache dans un livre orphique où on lit l'expression : κατὰ σπιλάδες σπιλάδες « monacheté de taches » (*Lithica*, 614; cf. BAUER, *Wörterb.*). Dans le passage parallèle de II Pet. on lit : σπιλοι « taches, vices » (ii, 13); l'image pittoresque de Jude est effacée.

ἐνωχέσθαι signifie « se régaler, faire bonne chère », avec la préformante σὺν « faire bonne chère avec quelqu'un ». La forme composée utilisée par les classiques (cf. BAUER) ne se trouve pas employée en dehors du présent verset et de II Pet. ii, 13 dans la Bible. Le mot peut signifier ici : « faire bonne chère entre eux » ou « faire bonne chère avec vous ». La première acception est appuyée par deux autres reproches adressés aux faux docteurs : φαυλοποιμαίνοντες; et (§. 19) ἀποδιορίζοντες; les faux docteurs auraient formé aux tables

ποιμαίνοντες, νεφέλαι άνυδροί υπό άνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινά

des groupes à part, ce qui rappellerait tout à fait les abus de Corinthe (1 Cor. xi, 20-22) (*Spitta, B. Weiss, Köhl, Bigg*). La seconde acception, suivie par C, *sah, boh, arm.* qui ajoutent *ἐμὴν*, paraît plus probable (avec *Knopf*), car le reproche porte sur le danger de la présence et non sur l'esprit de parti. — ἀφόβως « sans crainte » est pris en mauvaise part, cet adverbe se rapporte à *συνευιχόμενοι* (avec *Vrede, Windisch*) et non à *ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες* (*Zahn, Mayor, Bigg*). Les faux docteurs font bonne chère, avec impudence, dans les agapes où leur présence est un déceuil dangereux.

Dans les communautés auxquelles s'adresse Jude il y avait donc des repas que l'on prenait ensemble. Dès cette époque on les appelait agapes. Le nom indiquait avec quels sentiments les fidèles devaient assister à ces réunions. A Jérusalem les premiers disciples prenaient leur nourriture ensemble « avec joie et simplicité de cœur », ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας (Act. ii, 46); on les prit de même ἐν ἀγάπῃ, d'où le nom d'ἀγάπαι. Il faut sans doute aussi faire entrer en ligne de compte la participation gratuite des frères indigents. Quand le christianisme se répandit dans le monde grec, il n'avait point à emprunter aux thiasos, associations religieuses païennes, l'usage de ces repas que depuis longtemps les Juifs pratiquaient en commun après certains sacrifices (cf. Deut. xiv, 23-27), sans parler du repas pascal. Les banquets des thiasos, avec leurs mœurs dissolues, n'étaient pas de nature à renforcer une coutume déjà en vigueur chez les premiers fidèles. On ne saurait dire dans quelle mesure l'usage de l'agape existait dans la primitive Église, ni si les communautés auxquelles écrit Jude avaient, comme les Corinthiens, joint à l'agape la célébration de l'Eucharistie. Les fidèles issus de la gentilité pouvaient apporter à ces réunions un amour excessif du boire et du manger, contracté auparavant dans les repas des thiasos. C'était le cas à Corinthe et aussi dans les communautés envisagées par Jude. Si l'Eucharistie était célébrée dans les agapes dont parle notre auteur, ce qui est très possible, la conduite des faux docteurs est d'autant plus coupable. La présence aux saints mystères de ces dangereux libertins, criminels comme Caïn, Balaam et Coré, constitue alors un abus beaucoup plus grave qu'à Corinthe.

ποιμνίζειν « faire paître » et par suite « nourrir, soigner ». L'expression rappelle Ézéchiel : ἐβόσκησαν οἱ ποιμένες ἑαυτοὺς, τὰ δὲ πρόβατά μου οὐκ ἐβόσκησαν (xxxiv, 8). Mais la pensée est plus concise : dans Ézéchiel Dieu reproche aux pasteurs de son peuple de s'être fait paître eux-mêmes aux dépens du troupeau; dans Jude il est dit que les faux docteurs se paissent eux-mêmes, c'est-à-dire, se soignent bien. Ils font bonne chère avec égoïsme. On ne saurait dire s'ils font aux tables bande à part. — ἐαυτοὺς ποιμαίνοντες complète *συνευιχόμενοι ἀφόβως*.

Les images qui suivent sont, comme *σιλῆδες*, des appositions à *οἱ... συνευιχόμενοι*; elles caractérisent les faux docteurs et leur doctrine. Celle des nuages sans eau emportés par le vent vient peut-être de Prov. xxv, 14 : « des nuées, des vents, et point de pluie, [tel est] l'homme se glorifiant d'un don de mensonge » (c'est-à-dire d'un don qu'il ne fait pas). Si Jude s'inspire de

bonne chère, se paissant eux-mêmes, nuées sans eau emportées par les vents, arbres de fin d'automne, sans fruit, deux fois morts,

l'Écriture, il suit l'hébreu, car les LXX n'ont pas les nuages sans pluie; mais il peut faire seulement allusion à un dicton populaire. Sur les côtes de l'Asie mine et de Syrie, à certains jours d'été, il y a des nuages qui disparaissent emportés par le vent, ils ne tombent pas en pluie et rendent la chaleur plus puerile. On les connaît bien à Beyrouth et dans la plaine d'Esdrelon. Les faux docteurs sont des nuages sans eau, c'est-à-dire leur doctrine est vide, elle ne donne rien de bienfaisant. Elle est décevante comme les nuées que le vent emporte. La *Vulgate* traduit : *circumferuntur*, l'application rappellerait alors Éph. iv, 14 : *περιφερόμενοι παντὶ άνέμῳ τῆς διδασκαλίας*. Mais *παραφερόμεναι* veut simplement dire « emportés, détournés », l'idée suggérée ici par le verbe n'est pas celle d'instabilité, mais de déception; *praeferuntur* serait donc mieux. — Sous d'autres climats on trouve des observations et des expressions analogues : *evocavi nubibus siccis aquas* (Sénèque, *Med.* 754); *aquilo... arida differt nubila* (Vauquelin, *Georg.* iii, 196-198).

L'image tirée des arbres exprime la stérilité. L'adjectif *φθινοπωρινά* est diversement interprété. Il vient de *φθινόπωρον*, mot qu'on entend généralement au sens de « fin d'automne »; c'est le moment où les arbres perdent leurs feuilles : ὁ δὲ φθινοπωρινός ἄρ' ἐν ᾧ φυλλορροεῖ τὰ δένδρα (Pant. *Morale*, 735^b). Les faux docteurs sont des arbres de fin d'automne et qui n'ont pas de fruits (*ἄκαρπα*) (avec *Bigg, Knopf, Vrede*). Avant on prenait patience, mais même à l'époque tardive ils ne donnent rien! Quelques auteurs entendent autrement *φθινοπωρινά*. — *ὀπώρα*, qui signifie « arrière-saison », désigne souvent la saison des fruits; les dérivés *φθινόπωρον*, *φθινοπωρινός*, désignent donc la fin de la saison des fruits. C'est le temps où on peut encore espérer trouver des fruits. Or ces arbres sont dits « sans fruit » : au temps de la récolte ils ne donnent rien; ils déçoivent comme les nuées sans eau (*Mayor, Bauer*). La pensée rappellerait un trait de la parabole du figuier stérile; le maître vient chercher des fruits et n'en trouve point, aussi veut-il faire couper l'arbre (Luc. xiii, 6-9). Cette exégèse a contre elle l'emploi de *φθινόπωρον* qui paraît bien désigner une saison où il n'y a plus de fruits.

Les expressions qui suivent *ἄκαρπα* forment avec ce mot une gradation. Les arbres déjà qualifiés de stériles, sont dits deux fois morts. Au sens naturel Jude veut dire qu'ils le sont tout à fait; dans l'application il a voulu sans doute distinguer deux morts : les faux docteurs qui étaient morts spirituellement avant leur conversion au Christ (cf. Col. ii, 13) sont morts de nouveau (*Zahn, Mayor Knopf*), ou bien les faux docteurs, qui sont morts dans le présent par le péché, ont déjà encouru la seconde mort, c'est-à-dire la damnation (II Pet. ii, 20-22; Apoc. ii, 11; xx, 6, 14; xxi, 8). Les faux docteurs ne sont pas seulement sans fruit; ils sont même incapables d'en porter. Le jardinier déracine l'arbre mort; *ἐκρίζων* n'est pas employé par les évangélistes, mais par les LXX et des textes tardifs. Les faux docteurs sont considérés comme déracinés, ils ne font plus spirituellement partie de la communauté. Paul s'adresse aux chrétiens qu'ils étaient enracinés (*ἐπρῆξοντο*) dans le Christ (Col. ii, 17);

ἀκαρπα δις ἀποθνήσκοντα ἐκριζωθέντα, ¹³ κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαρρίζοντα τὰς αὐτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζῆφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα

mais rien n'indique que Jude ait pensé ici au Christ mystique (contre *Wohlenberg*). Des comparaisons tirées de l'arbre mort ou stérile reviennent plusieurs fois dans les Évangiles avec le même sens de condamnation (Mt. iii, 10; vii, 19; xv, 13; etc. Jo. xv, 2-6).

13) Les deux images qui terminent l'énumération, celles des vagues et des astres, expriment les turpitudes et la culpabilité des faux docteurs. — ἄγρια, « qui vit dans les champs », signifie par extension « baroque, sauvage » et convient bien en ce sens à la mer et aux flots : θαλάσσαν ἄγριαν (Euménide, *Heracle furieux*, 851); ἄγρια... κύματα (Sagosso, xiv, 1). — ἐπαρρίζειν, « écumer » au sens transitif et intransitif, est un verbe très rare, il est un hapax dans la Bible. — αἰσχύνη, « honte », ici au sens de turpitude; l'expression déborde la métaphore, il s'agit des vagues, puis des hommes qu'elles représentent; les flots, en effet, ne rejettent pas la honte. La *Vulgate* traduit αἰσχύνας par *confusiones*, *dedecora* serait mieux. L'écume produite par les vagues furieuses est considérée comme une saleté qu'elles rejettent. Semblables à ces vagues les faux docteurs produisent au jour, comme une écume, la turpitude de leur conduite. La métaphore de Jude rappelle une comparaison du livre d'Isaïe : « Les méchants sont comme la mer agitée... ses eaux rejettent vase et bone » (Lvi, 20).

ὁ ζῆφος, cf. §. 6; τοῦ σκότους signifie également « ténèbres, obscurité »; comme ζῆφος le mot est dit des ténèbres de l'Illads chez les auteurs grecs (Éschyle, *Eumén.* 72; Euménide, *Hélène*, 62). Les deux termes synonymes insistent sur l'épaisseur des ténèbres, litt. « les ténèbres de l'obscurité ».

L'image des astres auxquels les ténèbres sont réservées pour l'éternité vient peut-être du livre d'*Hénoch*; elle se rattache en tout cas à un folklore oriental dont le livre d'*Hénoch* dépend lui-même. Dans la IV^e partie d'*Hénoch*, ou *Livre des songes*, les anges coupables sont symbolisés par des étoiles; celles-ci, après leur péché, sont enfermées dans un sombre abîme, puis au jour du jugement jetées dans un endroit profond, plein de feu (cf. lxxxvi, 1-4; lxxxviii, xc, 24). Nous avons vu (cf. §. 6) que dans Is. xxiv, 21, 22, « l'armée d'en haut » que l'ahvé visitera et enfermera dans la prison, désigne peut-être des astres symboles d'anges pécheurs. Dans l'Apocalypse, les deux étoiles qui tombent et engendrent des fléaux représentent des esprits mauvais (viii, 10; ix, 1, 2). Toute cette imagerie se rattache à un mythe ou à des mythes anciens qui devaient considérer les météores, les comètes, brillant au ciel et disparaissant dans les ténèbres, comme des astres coupables et punis. Il semble bien encore que les sept planètes dont les mouvements rétrogrades paraissent irréguliers aient eu, elles aussi, leur histoire tragique. Il se pourrait qu'Isaïe, xiv, 12, y fasse allusion. Dans son assumption le patriarche Hénoch voit brûler sept étoiles et l'ange qui l'accompagne lui dit : « Ce lieu est la fin du ciel et de la terre, c'est la prison des étoiles et des puissances du ciel. Les étoiles qui roulent sur le feu sont celles qui ont transgressé le commandement du Seigneur dès leur lever, car elles ne sont

déracinés, ¹³ vagues furieuses de la mer écumant leur propre honte, astres errants auxquels les ténèbres épaisses sont pour toujours

par venues en leur temps. Et il s'est irrité contre elles, et il les a enchaînées » (xviii, 13-16; trad. MARTIN); d'après xxi, 6, leur supplice doit durer dix mille siècles, aussi longtemps que leurs péchés. Le nombre sept de ces étoiles, le retard de leur lever semblent bien être des traits empruntés aux planètes. Plus tard, dans les textes mandéens, les planètes apparaissent comme des êtres mauvais, fils de Iruha symbole du chaos (*Ginza*, v, 1; xv, 13; dans LUDZBAŃSKI, p. 175 s., 351 s.) et comme des ennemis nuisibles (LUDZBAŃSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer*, xiv-xvii; cf. traduction JOTON, *Recherches de science religieuse*, 1933, p. 86-100).

Si Jude entend ἀστέρες πλανῆται des planètes (Bigg, Windisch), il ne pourrait s'agir que d'un châtement à venir, car les planètes sont encore au firmament. Windisch voit ici une allusion à un mythe d'après lequel les planètes devaient être jugées et condamnées pour avoir enfreint l'ordre que Dieu leur avait fixé; la pensée rappellerait *Hénoch*, xviii, 13-16; xxi, 3-6, avec cette différence que le châtement demeure à venir. A l'interprétation au sens de planètes Mayor objecte que Jude a traité d'errants des astres qu'on savait déjà ne l'être point; Cicéron : « maxime sunt admirabiles motus earum quinquæ stellarum quæ falso vocantur errantes. Nihil enim errat quod in omni æternitate conservat... motus constantes et ratos » (*De natura deorum*, II, xx). Mais l'ancien vocable subsistait quand même; il s'imposait à Cicéron et aussi à Pline : « sidera, quæ ab incessu vocamus errantia, quum errent nulla minus illis » (Pline, *Hist. nat.* II, vi). Et puis les traditions populaires ne s'occupent pas de science. Théophile d'Antioche, dont on ne saurait dire s'il s'inspire de Jude, voit dans les astres réguliers l'image des hommes justes et pieux qui observent la loi divine et dans les astres errants, les planètes, celle des hommes qui se sont écartés de Dieu et ont abandonné ses commandements : ἡ δὲ τῶν ἄστρον θέσις οἰκονομία καὶ τάξιν ἔχει τῶν δικαίων καὶ εὐσεβῶν καὶ τηρούντων τὸν νόμον... οἱ δ' αὖ μεταβαλίνοντες καὶ φεύγοντες τόπον ἐκ τόπου, οἱ καὶ πλανῆται καλούμενοι, καὶ αὐτοὶ τύπος τυγχάνουσι τῶν ἀφισταμένων ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καταλιπόντων τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ (*Ad Autolyceum*, II, xv, 47-49; P. G. VI, 1077).

Mayor reconnaît dans les ἀστέρες πλανῆται de Jude les étoiles déjà punies dont parle Hénoch; cette exégèse paraît la plus probable; d'autres commentateurs pensent à des étoiles filantes (Reuss), à des comètes (Camerlynck, *Wohlenberg*, *Bauer*), ou hésitent entre comètes et météores (Knopf). Quoi qu'il en soit, le sens de la métaphore est le même : les faux docteurs prétendent être des lumières; ils sont des égarés (peut-être y a-t-il un jeu de mots entre πλανῆται et τῇ πλάνῃ du §. 11); l'épaisse ténèbres leur sont réservées. La pensée est eschatologique et l'expression équivalant à la damnation. — Le mot αἰὼν désigne le temps avec des acceptions diverses (cf. §. 25), ici le temps à venir qui sera éternel. Les mots ὁ ζῆφος τοῦ σκότους... τετήρηται rappellent ἐπὶ ζῆρον τετήρηκεν du §. 6, et constituent une *responsio* cf. *Introd.* p. 276); les faux docteurs seront châtiés comme les mauvais anges.

τετήρηται. ¹⁴ Προσφήτευσεν δὲ καὶ τοῦτοις ἑβδομος ἀπὸ 'Αδάμ 'Ενώχ λέγων.
 « ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ¹⁵ ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων
 καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν

15. T post απειθαι uiddit solus αυτων, post σκληρων addit λογιον. — S : [λογιον]. —
 HWVM omittunt.

LA PROPHÉTIE D'HÉNOCH (§. 14-16).

Jude termine sa diatribe par l'annonce du châtiment eschatologique. Les exemples des §. 5-7 laissent entendre une condamnation et ἀπωλοντο au §. 11 l'indique clairement. Ainsi tout le développement de la pensée aboutit à l'annonce du châtiment que la justice divine réserve aux faux docteurs. Or ce châtiment final a déjà été prédit par Hénoc.

¹⁴) καὶ se rapporte à τοῦτοις; Hénoc a prophétisé aussi touchant ces faux docteurs et pas seulement contre les impies de son temps (avec Bigg., Camerlynck, Wohleuberg). — προσφήτευσεν plutôt que ἐπροφήτευσεν leçon de B (cf. Aug., Grun., p. 60). Le patriarche est appelé « le septième depuis Adam », comme dans le livre d'Hénoc (ix, 8; xciii, 3) et dans plusieurs textes rabbiniques : « Hénoc est le septième depuis Adam » (Yalqut Rubeni, 28, 2; autres textes dans WETSTEIN). Ce chiffre sept décelait un symbole de prédilection de la part de Dieu à l'égard du patriarche : « Tous les chiffres sept sont aimés éternellement... Dans les générations la septième est aimée, Adam, Seth, Enos, Qeivan, Muhlalech, Yared, Hénoc, et il est écrit : « Hénoc marcha avec Dieu » (Gen. v, 24) (Yaggiqra Rubba, 29; cf. STURCK-BILL, III, 787). Le comput vient de Gen. v, 3-18; on le retrouve dans I Chron. 1, 1-3.

On sait de quelle autorité jouissait le livre d'Hénoc dans le Judaïsme et aux tout premiers siècles de l'Église (cf. SCHÜRER, Geschichte..., t. III, p. 284-286). Le livre des Jubilés l'a connu et utilisé (iv, 17-23); les Testaments des XII patriarches le nomment ou le citent neuf fois (Siméon, v; Lévi, x, xiv, xvi; Juda, xviii; Zabulon, iii; Dan, v; Nephtali, iv; Benjamin, ix); l'Épître de Barnabé s'y réfère comme à l'Écriture : λέγει γὰρ ἡ γραφή (xvi, 5; cf. iv, 3); Tertullien le recevait comme canonique : « Hæc ab initio prævidens Spiritus Sanctus... præceccinit per antiquissimum prophetam Henoch » (De idolatria, xv; C. S. E. L. XX, 48); saint Irénée le tenait en considération (Adv. Hæc. IV, xvi, 2; cf. xxvii, 4; P. G. VII, 1016; 1093). Clément d'Alexandrie le cite en même temps que Daniel : ὁ Δανιὴλ λέγει ὁμοδοξῶν τῷ 'Ενώχ τῷ εἰρηκότῃ (Eclogue propheticae, ii; cf. lvi; G. C. S. III, 137, 152); Origène constate qu'il est reçu dans plusieurs Églises comme un livre divin : ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πᾶν φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ 'Ενώχ βιβλία (Contra Celsum, v, 54; G. C. S. II, 58). Parmi les 29 manuscrits d'Hénoc nommés par Charles, 12 contiennent en même temps des livres de l'A. T. (The apocrypha and pseudepigrapha, Oxford, 1913, t. n, p. 165-166). L'Église éthiopienne a accepté Hénoc dans sa Bible.

réservées. ¹⁴ D'eux aussi a prophétisé Hénoc, le septième [patriarche] depuis Adam, en disant : « Voici qu'est venu le Seigneur avec ses saintes myriades, ¹⁵ [pour] exercer le jugement contre tous et convaincre tous les impies de toutes leurs œuvres d'impiété qu'ils

Parmi les modernes quelques auteurs catholiques, contrairement à la presque unanimité des critiques, n'ont pas cru pouvoir admettre que notre épître cite l'apocryphe d'Hénoc. Cornely pense que Jude dépend de la tradition orale juive (Introd. t. III, p. 657). La conformité remarquable de Jude 14-15 avec un passage du livre d'Hénoc, en dehors même des nombreuses ressemblances signalées au cours du commentaire, ne permet pas d'éluder la dépendance de Jude. Supposer que le texte d'Hénoc a été remanié d'après Jude est une hypothèse trop fragile pour qu'on s'y arrête. Les anciens admettaient une citation; sur ce fait saint Jérôme n'a aucun doute : « apocryphum Henochi de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit » (In epist. ad Titum, 1, 12; P. L. XXVI, 573-574); il dit même que c'est à cause de cette citation que plusieurs rejettent l'épître de Jude (cf. Introd. p. 265). Aujourd'hui la plupart des critiques catholiques reconnaissent que Jude cite le livre d'Hénoc (Calmes, Camerlynck, Vrede, Maier, Belser [Einf. in das n. T.], Schanz, [Apologie des Christentums, 1905; t. II, p. 648]); mais quelques-uns, comme Camerlynck, admettraient volontiers qu'Hénoc ait vraiment prophétisé. Pareille explication soulève beaucoup plus de difficultés qu'elle ne prétend en résoudre. Il est bien plus simple de convenir que Jude parle d'Hénoc comme nous pouvons encore en parler et comme saint Paul parle de Jeanès et de Jambrès qui s'opposèrent à Moïse (II Tim. iii, 8). Jude veut inculquer une vérité religieuse et son affirmation porte sur la menace du jugement, menace bien formulée dans Hénoc. De l'utilisation qu'il fait du livre d'Hénoc il ne suit point que Jude l'ait reçu comme canonique et inspiré (contre HARNACK, Die Chronologie, I, p. 466; WINDISCH). Le critique peut seulement dire que Jude cite Hénoc comme une autorité; le théologien qui dispose d'autres sources d'information peut aller plus loin et dire que Jude ne cite pas Hénoc comme un livre inspiré; mais la critique dépasse les données du texte quand il conclut que Jude attribuait à l'ouvrage apocryphe la même valeur qu'à l'Écriture.

¹⁴⁻¹⁵) Le texte cité par Jude est Hénoc, i, 9. De ce livre, écrit dans une langue sémitique (partie en hébreu, partie en araméen d'après Charles), il ne reste que des versions. Nous reproduisons le texte cité; dans la première colonne est reproduit le texte grec trouvé à Akhmim et publié par Swete (The old Testament in greek, t. III, p. 790); dans la seconde colonne, le même texte grec avec les corrections proposées par Charles d'après l'étude des différentes versions, texte qu'on peut considérer comme arrivant assez près que possible de l'original (The ethiopic version of the book of Henoch... with the fragmentary greek and latin version, dans Anecdota oroniana, Oxford, 1906, p. 5-7); dans la troisième colonne, un texte latin provenant d'une citation du pseudo-Cyprien; ce texte ne dépend pas de Jude, comme le prouvent les mots : perire et omnem carnem (cf. p. 266, note 3); enfin dans la quatrième

ἡσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἄσεβεῖς ». ¹⁶ Οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν

colonne, la traduction par Martin de la version éthiopienne. Les mots grecs communs avec Jude sont soulignés.

ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ κα- τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ,	ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν ἁγίαις αὐτοῦ	Eccce venit cum multis milibus sanctorum suo- rum	Et voici, il vient, avec des myriades de saints
1) ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων,	1) ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων	1) facere judi- cium de omnibus	1) pour exercer sur eux le juge- ment,
2) καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἄσεβεῖς,	2) καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἄσεβεῖς	2) et perdet omnes impios	2) et il anéantira les impies,
3) καὶ ἐλέγξει πᾶ- σαν σάρκα	3) καὶ ἐλέγξει πᾶ- σαν σάρκα	3) et arguet omnem carnem	3) et il châti- era tout ce qui est chair,
α) περὶ πάντων ἔρ- γων τῆς ἀσεβείας αὐ- τῶν ὧν ἡσέβησαν	α) περὶ πάντων ἔρ- γων τῆς ἀσεβείας αὐ- τῶν ὧν ἡσέβησαν	α) de omnibus factis impiorum quae fecerunt im- pii	α) pour tout ce qu'ont fait et com- mis contre lui les pécheurs et les im- pies.
β) καὶ σκληραῖν ὧν ἐλάλησαν λόγῳ, καὶ περὶ πάντων ὧν κατε- λάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἄσεβεῖς.	β) καὶ σκληραῖν ὧν ἐλάλησαν λόγῳ κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἄσε- βεῖς.	β) et de omni- bus verbis impiis quae de Deo lo- cuti sunt pecca- tores.	β) (manque).

Il y a trois objectifs à la venue du souverain juge, 1° juger, 2° perdre, 3° convaincre; le troisième objectif se subdivise en deux parties, α) les actes, β) les paroles. Cette structure paraît bien être primitive; la version éthiopienne a omis la seconde partie du troisième objectif.

Si on compare Jude avec les textes cités, on constate qu'il a introduit le mot κρίσις pour la clarté de la phrase; il a bloqué ensemble les deux derniers objectifs, omettant ἀπολέσει et πᾶσαν σάρκα et dérivant ἐλέγξει πάντας τοὺς ἄσεβεῖς; il a gardé les deux subdivisions du troisième objectif. La structure du texte de Jude, la forme et l'ordre des expressions indiquent une dépendance littéraire à l'égard du livre d'*Hénoch* et probablement (vu les ressemblances verbales), à l'égard de la version grecque. Il ne suit pas de là qu'il ait eu le texte sous les yeux, la différence qu'on relève dans le groupement du second et du troisième objectif ferait plutôt croire à une citation faite de mémoire.

ἔλθον est un passé prophétique. — ἐν prend ici le sens de « avec », et exprime l'idée d'accompagnement, comme dans *Lc.* xiv, 31 ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι (cf. ἐν μόσῳ I Sam. i, 24); ce sens « comitatif-instrumental est

ont commises et de toutes les insolences qu'ont dites contre lui les pécheurs impies. » ¹⁶ Ces gens sont des grognereux qui se plaignent

paro en dehors du sémitisme » (Abbé, *Gram.* p. 212). Les saintes myriades sont les anges (cf. *Dout.* xxxiii, 2; *Hébr.* xii, 22); dans *8* on lit ἐν μυριάσιν ἁγίων ἁγγέλων. Les anges sont considérés comme formant une immense multitude (cf. *Apoc.* v, 11). La pensée rappelle tout à fait *Zach.* xiv, 5, où dans une scène apocalyptique du jugement il est dit que Dieu viendra et « tous les saints [c'est-à-dire tous les anges] avec lui ». Dans *Hénoch* il s'agit de Dieu qui vient exercer le jugement; un chrétien pouvait entendre le Seigneur du Christ, car c'est le Christ, escorté par les anges (καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ), qui viendra juger le monde (*Mt.* xxv, 31). Le jugement exprimé par ποιῆσαι κρίσιν est un jugement de condamnation exercé contre (κατὰ) les pécheurs; πάντων ne désigne pas tous les hommes, mais tous les impies, comme le montre ce qui suit. La mention des impies revient continuellement dans *Hénoch*, surtout dans la V^e partie où les pires malédictions sont proférées contre eux (xc-cv); ces impies correspondent aux méchants, aux railleurs, si souvent nommés par les sages et les psalmistes et menacés par eux de terribles châtiments (cf. *Prov.* i, 24-33; x, 25, 27; *Siegasse*, a-v). Chez nous, au xv^e s., on les aurait appelés des esprits forts et des libertins. Au jour du jugement Dieu convaincra les impies du péché au sujet de leur conduite et de leur langage. Les actions d'impie sont principalement dans *Hénoch* les injustices sociales (xciv, 6-9; xcvi, 4-8, etc.), l'idolâtrie (xcix, 7-9), les transgressions de la Loi (v, 4; cf. *xxviii*, 11). Dans le contexte de Jude il s'agit des impudicités commises par les faux docteurs et de leur recherche du gain (cf. §. 16). *Hénoch* parle plusieurs fois des fautes de langage : « vous avez outragé sa grandeur [du Seigneur] par les paroles hautes et blessantes de votre bouche impure » (v, 4); seront jetés dans la vallée maudite « tous ceux qui de leur bouche prononcent contre le Seigneur des paroles inconvenantes, et disent sur sa gloire des insolences » (xxvii, 2); dans le grec, conformément à la traduction de l'éthiopien citée ci-dessus, on a : κατελάλησαν μεγάλους καὶ σκληροὺς λόγους (v, 4)... περὶ τῆς δόξης αὐτοῦ σκληρὰ λαλῶσιν (xxvii, 2). L'expression λαλεῖν σκληρὰ signifie « dire des paroles dures » (cf. *Gen.* xiii, 7; cf. I *Rois*, xii, 13); dans *Hénoch* les paroles dures sont des propos insolents contre Dieu, la Providence. On lit encore dans le même livre, à propos des impies : « vous prononcez contre sa justice des paroles superbes et impudentes » (ci, 3). Après ἀσεβεῖς K L ajoutent αὐτῶν et après σκληρῶν *8* C ajoutent λόγων, ces leçons sont des surcharges.

16) Jude applique aux faux docteurs la citation empruntée à *Hénoch*. Il nous fournit ainsi sur eux quelques nouvelles indications dont plusieurs, hélas! demeurent encore bien vagues. On a toujours la distinction entre les péchés de parole et les péchés d'action; les mots γογγυσταὶ μεμψίμοιροι ne rattachent à περὶ π. τ. σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν et les mots κατὰ τ. ἐπιθυμίας α. πορευόμενοι à περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας. Mais l'auteur emporté par son indignation ajoute de nouveaux traits, parallèles aux premiers; on a un

πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.

second développement avec encore péchés de parole : τὸ στόμα α. λαλεῖ ὑπέρογκα, et péchés d'action : θαυμάζοντες κτλ.

γογγυσταί est un substantif et μεμψίμοιροι un adjectif, nous considérons donc les deux mots comme formant une seule expression, contrairement à Mayor, Wohlenberg qui mettent une virgule après γογγυσταί. L'un et l'autre mots sont un hapax dans les LXX et le N. T. — γογγυστής se retrouve chez Symmaque (Prov. xxvi, 22; Is. xxix, 24) et Théodotion (Prov. xxvi, 20); il est un dérivé de γογγύειν, γογγυσμός, souvent usités dans l'A. T. à propos des murmures du peuple hébreu contre Dieu, Moïse et Aaron (cf. Ex. xvi, 7-12; Nombres, xiv, 27, 29; xvi, 5, 10); dans le N. T., à l'exception de Jo. vii, 32, γογγύειν signifie des murmures de mécontentement (Mt. xx, 11; Lc. v, 30; Jo. vi, 41, 43, 61; I Cor. x, 10). Windisch pense que les faux docteurs murmurent contre les chefs de la communauté, Bigg, contre Dieu et les chefs; Knopf voit ici une allusion à des spéculations gnostiques sur le démiurge, les anges, la création, spéculations qui paraîtraient à Jude comparables à des murmures et à une révolte contre Dieu. Il n'y a pas à chercher si loin. L'acception de γογγυσταί est bien déterminée par l'adjectif μεμψίμοιροι et par le texte d'*Hénoch* dont Jude veut faire l'application. L'étymologie de μεμψίμοιροι est claire : μέμψιν μοῖραν « blâmer le sort, la destinée ». Lucien appelle μεμψίμοιροι des gens qui sont toujours mécontents de ce qui arrive, se plaignent de tout, ne sont jamais satisfaits : ἡμεῖς δὲ διὰ τὴν εὐδαιμονίαν οὐδὲν τῶν γιγνομένων ἀρέσασθε, καὶ πάντα μέμψασθε, καὶ τὰ μὲν παρόντα φέρειν οὐκ ἐθέλετε, τῶν δὲ ἀπόντων ἐρίεσθε, χειμῶνος μὲν εὐχόμενοι θέρος, θέρους δὲ χειμῶνα... καθάπερ οἱ νοσοῦντες, δυσάρεστοι καὶ μεμψίμοιροι ὄντες (*Cyniciens*, xvi). Philon emploie μεμψίμοιροι à propos des hébreux qui murmurent dans le désert (*Vita Mosis*, I, 181; M. II, 109). Les faux docteurs murmurent en se plaignant de leur sort; comme les impies dans *Hénoch*, ils murmurent contre Dieu (κατ' αὐτοῦ, §. 15). Il s'agit de paroles désolantes à l'égard de la Providence. Les faux docteurs ne paraissent pas être des gnostiques qui se sentent étrangers en ce monde (contre Knopf), mais des mécontents qui se trouveraient fort bien dans la vie si les choses tournaient à leur gré. — πορευόμενοι se rapporte, comme μεμψίμοιροι, à γογγυσταί : les grogneurs, tout en se plaignant de leur destinée, marchent, c'est-à-dire agissent, selon leurs convoitises. L'ἐπιθυμία n'est pas seulement la convoitise de la chair (cf. ἀσέλγειαν, §. 4; σάρκα μαιίνουσιν, §. 8), mais aussi celle de l'argent (*infra* ὠφελείας χάριν et §. 11 μισθοῦ). Les actes que les faux docteurs commettent sous l'empire de ces concupiscences sont les ἐργα ἀσεβείας dont le Seigneur les convainera au jour du jugement (cf. §. 15). Eux-mêmes se plaignent et ils suivent des désirs qui ne peuvent que leur amener des déconvenues.

Dans un second développement Jude complète l'application qu'il vient de faire. — L'adjectif ὑπέρογος a chez les classiques le sens de « énorme, démesuré »; il est employé par Théodotion à propos des paroles proférées

de leur sort, marchent selon leurs convoitises, et leur bouche dit des paroles énormes; ils font acception de personne en vue du profit.

contre Dieu par Antiochus Épiphanes : λαλήσει ὑπέρογκα (Dan. xi, 36; LXX : ἤσλλα λαλήσει); on lit aussi à propos du même roi quo sa bouche profère des choses μεγάλα (vii, 8). Jude se rencontre encore ici avec l'*Assomption de Moïse* : « et os eorum loquetur ingentia » (vii, 9), et aussi avec *Hénoch* v, 4; xvii, 2; ci, 3, cité plus haut (§. 15, fin). Il ne s'agit pas de paroles magnifiques sur eux et leur doctrine (contre *Camerlynck*), mais de paroles énormes contre Dieu ou plutôt contre sa Providence (cf. ἀνορύμενοι §. 4; ἀθετοῦσιν §. 8; βλασφημοῦσιν, §. 10). Les faux docteurs, en qui nous avons cru pouvoir reconnaître des antinomistes, devaient tirer parti des malheurs des justes et de la prospérité des méchants pour dire que Dieu ne prenait pas garde à l'observation de la loi morale et railler la doctrine communément admise sur la Providence. Eux-mêmes qui se croyaient des hommes supérieurs se plaignaient de leur sort (μεμψίμοιροι). Leur théologie était blasphématoire (cf. *Introd.* p. 283 s.).

Parmi les ἐργα ἀσεβείας (§. 15), Jude, qui a déjà tant insisté sur l'inconduite morale, retient seulement ici l'acception de personnes en vue d'un avantage. — θαυμάζειν πρόσωπον ou πρόσωπα, littéralement « admirer, honorer la face », traduit souvent dans les LXX l'expression hébraïque קִנְיָה שִׁנְיָה « lever la face » (Gen. xix, 21; Deut. x, 17; xxviii, 50; Job, xiii, 10; xii, 8); la traduction πρόσωπον λαμβάνειν est meilleure (Lév. xix, 15; Job, xlii, 8; Mal, i, 8, 9). L'oriental se prosternait, se roulait à terre (πῆψ) pour saluer; et « relever la face » signifie « faire bon accueil » (Gen. xix, 21) et par suite « faire acception de personne » (cf. *Com. de Jacques*, p. 39, 40). L'expression θαυμάζειν πρόσωπον ne rappelle plus la métaphore primitive tirée du salut-prostration, mais garde le même sens péjoratif dérivé. On sait combien l'Écriture s'élève contre les différentes formes de l'acception de personnes, favoritisme à l'égard des riches et des puissants, injustice et mépris à l'égard des humbles (cf. Lév. xix, 15; Deut. x, 17; Amos, v, 12; Prov. xxiv, 23; xxviii, 21; Eccl. x, 22; etc.). L'épître de Jacques ne veut pas qu'il y ait de προσωποληψία parmi les fidèles (ii, 1). Or les faux docteurs que Jude combat ont des égards spéciaux pour leurs partisans ou pour les riches afin d'obtenir des faveurs et d'en tirer un profit. Comme Balaam, ils agissent en vue d'un salaire (cf. μισθοῦ, §. 11). Les mêmes griefs sont formulés dans l'*Assomption de Moïse* contre des pécheurs supposés à venir : « illis temporibus erunt mirantes personas locupletum et accipientes munera » (v, 5.) Il est possible que Jude, qui a cité l'Apocryphe (§. 9), ait ici une reminiscence du même livre. Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence de griefs traditionnels qui se lisent déjà dans l'A. T. Les murmures, les paroles insolentes contre Dieu, la conduite selon les convoitises, le favoritisme en vue d'un profit, sont des reproches faits à beaucoup de gens de milieux divers et d'époques différentes. Ils conviennent aux faux docteurs, mais ce serait faire erreur que de vouloir trop les préciser.

¹⁷ Ἰμεῖς δὲ, ἀγαπητοί, μνησθήτε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ¹⁸ ὅτι ἔλεγον ὑμῖν ὅτι ἐπ'

18. THWM omettant οτι 2° — V addit. — S : [οτι] 2°.

DEUXIÈME PARTIE : EXHORTATIONS AUX FIDÈLES (§. 17-23)

On pourrait penser que les §. 17-23 font partie du même développement que les §. 5-16; ὑμεῖς δὲ du §. 17 fait antithèse avec οἱ τοὶ du §. 16; de même ὑμεῖς δὲ du §. 20 avec οἱ τοὶ du §. 19. Cette double antithèse rattache fortement les §. 17-23 aux §. 5-16. De plus la prédiction des apôtres (§. 17) a un certain parallélisme avec la prophétie d'Hénoch (§. 14-15). Cependant, si les §. 17-23 sont intimement liés avec les §. 5-16, leur tonner est différent. Dans les §. 5-16 il s'agit de la culpabilité des docteurs libertins, de leur châtiment et de leur perte éternelle. Au début (§. 5) l'auteur s'adresse aux fidèles : ὑπομνήσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, mais ensuite, bien que son but soit toujours de les prémunir, il développe sa pensée sous la forme de menaces à l'adresse des faux docteurs. Maintenant sa préoccupation se porte spécialement vers les fidèles; la prédiction faite par les apôtres ne concerne pas, comme la prophétie d'Hénoch, la condamnation des coupables; elle a pour but de rassurer les fidèles : ceux-ci ne doivent pas s'étonner de ce qui arrive, les apôtres l'ont prédit (§. 17-18); puis après avoir une nouvelle fois, mais rapidement, indiqué la conduite des faux docteurs (§. 19), Jude dit aux fidèles comment ils doivent eux-mêmes se comporter au milieu du danger (§. 20-23). L'ensemble de la péricope 17-23 se présente comme une exhortation instante.

17) L'antithèse de ὑμεῖς δὲ avec οἱ τοὶ du §. 16 annonce le nouveau développement tout en le reliant à la fin du précédent. — μνησθήτε est le premier impératif usité par Jude. Maintenant que l'auteur envisage la conduite à tenir par les fidèles cette forme verbale va revenir plusieurs fois (τηρήσατε §. 21; ἐλεᾶτε §. 22; σώζετε §. 23). μνησθήτε rappelle ὑπομνήσαι du §. 5; à l'aoriste, car Jude considère sans doute le fait de rappeler à la mémoire; les deux péricopes §. 5-16 et §. 17-23 commencent par un appel au souvenir (cf. *Introd.*, p. 276). Les fidèles doivent se remémorer les paroles que les apôtres leur ont déjà dites. Les paroles προειρημένων sont les paroles « dites auparavant »; elles sont considérées dans un passé indéterminé. Des expressions προειρημένων et ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου, au verset suivant, la majorité des critiques conclut que l'auteur de l'épître appartient à la génération qui a suivi celle des apôtres. Il y aurait deux époques clairement distinguées : celle où les apôtres ont enseigné et celle où vit le rédacteur. Au contraire, d'après Vrede, il s'agirait d'une prévision à brève échéance. Le participe προειρημένων signifie seulement que les paroles des apôtres ont été dites avant qu'elles se réalisent (*Wohlenberg*). Cependant l'expression ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται indique bien que les apôtres parlaient au futur; or ce futur est maintenant réalisé; il y a une différence de perspective. Tout s'explique bien si on admet que Jude a écrit sa lettre vers 70-80 (cf. *Introd.*, p. 285, 288).

¹⁷ Mais vous, bien-aimés, souvenez-vous des paroles dites d'avance par les apôtres de Notre Seigneur Jésus-Christ, ¹⁸ quand ils vous disaient : Au dernier temps il y aura des moqueurs

Les apôtres allégués comme une grande autorité ne sont pas le collège apostolique, mais quelques apôtres, ceux qui ont enseigné les fidèles auxquels Jude s'adresse. Les mots ἔλεγον ὑμῖν (§. 18) indiquent cette interprétation (contre *Knopf*). L'auteur s'exprime comme s'il n'était pas lui-même apôtre, Jude dirait même clairement, d'après plusieurs critiques (*Zahn, Bigg*), qu'il ne fait pas partie des Douze. Camerlynck, Vrede, pensent que Jude ne se distingue pas des apôtres en général, mais des apôtres qui ont prédit les faux docteurs. C'est bien subtil. Il vaudrait mieux citer saint Paul qui parle, une fois, lui aussi des apôtres de Jésus-Christ, comme d'un groupe qu'on pourrait croire distinct de lui (Éph. iii, 5). Il faut reconnaître, cependant, que ce verset de Jude, comme l'absence du titre ἀπόστολος au §. 1, constitue un argument en faveur de la non-identification de Jude frère du Seigneur et de Jude apôtre, cf. *Introd.*, p. 271.

18) Les paroles apostoliques, dont Jude rappelle le souvenir, ne sont pas des paroles écrites, mais font partie de la catéchèse orale (avec *Mayor, Knopf, Windisch*); l'expression ῥημάτων... ὅτι ἔλεγον s'entend beaucoup mieux ainsi; d'autre part l'imparfait n'est pas un temps usité pour la citation, il implique l'idée de durée et indique un enseignement donné de manière habituelle. On trouve dans des écrits antérieurs l'annonce de faux docteurs à venir (Act. xx, 23-31; II Tim. iii, 1-5; iv, 3), notamment ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (II Tim. iii, 1). Jude fait allusion à des thèmes semblables. — H. J. Holtzmann pense à une citation des Pastorales (*Einführung*, p. 531; cf. *Lehrbuch des nt. Theologie*, 1897, t. II, p. 319). Wohlenberg, qui rapproche προειρημένων du §. 17 de προγεγραμμένοι du §. 4, admet une référence à II Pet. iii, 3; c'est aussi l'opinion de Spitta, Zahn, Bigg. Nous croyons que II Pet. est postérieure à Jude. Quant aux Pastorales et aux expressions de Paul dans Act. xx, 29-30, elles nous donnent un échantillon de l'enseignement dont Jude dit aux fidèles de se souvenir. Cet enseignement était lui-même un écho des paroles du Sauveur sur les faux prophètes qui exerceraient la séduction avant son second avènement (Mc. xiii, 22; Mt. xxiv, 24).

L'expression ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου est équivalente à ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (II Tim. iii, 1; Jac. v, 3); elle traduit l'hébreu עֲשֵׂרִי בְּאַחֶרֶת הַיָּמִים rendu diversement par les LXX : ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Is. ii, 2), ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (Jér. xxv, 19, hébr. xlix, 39); ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (Michée, iv, 1; Ez. xxxviii, 16). Chez les prophètes le sens est eschatologique et messianique; aussi est-ce ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν que le Père nous a parlé par le Fils (Hébr. i, 2), ou ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων que le Christ s'est montré à nous (I Pet. i, 20). Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, comme pour saint Pierre, le Christ étant venu, on est dans les derniers temps; cette pensée se retrouve souvent chez les Pères. — Saint Paul parle des derniers jours au futur (II Tim. iii, 1), mais la perspective est courte, les faux docteurs annoncés commencent déjà leurs ravages (I Tim. iv, 1-7; II Tim. iii, 5). Dans Jude les faux docteurs sont en pleine activité.

ἐσχαίου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαίχται κατὰ τῆς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβείων. ¹⁹ Οὗτοι εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

Entre l'époque où les apôtres ont enseigné et « le dernier temps », où ce qu'ils ont prédit se réalise, une période assez courte peut être envisagée. Devant ἐπ' ἐσχαίου τ. χ. B N omettent ὅτι sans doute par souci d'élégance; on s'expliquerait moins bien l'addition par A C et la masse.

ἐμπαίχται seulement ici et II Pet. iii, 3, dans le N. T.; le mot se retrouve une fois dans les LXX au livre d'Isaïe, iii, 4; il n'est pas usité par les auteurs grecs. Au contraire ἐμπαίζειν au sens de « se moquer » se trouve souvent employé dans la Bible et quelquefois chez les classiques. Dans les livres de Sagesse les moqueurs (צַרִּים) sont des sots qui se rient du péché (Prov. xiv, 9), ils sont nommés en parallélisme avec les insensés, les méchants (Prov. xix, 29; Ps. i, 1), les orgueilleux (Prov. xxi, 24), ce sont des gens qui méprisent la morale et la religion, des esprits forts et des libertins. C'est bien ici l'idée; les moqueurs sont les incrédules de tout à l'heure (§. 4, 15).

L'expression κατὰ τῆς ἐαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι correspond à κατὰ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι du §. 16; elle faisait sans doute partie de la catéchèse. Le génitif pluriel τῶν ἀσεβείων est difficile à expliquer. On le rattache communément à ἐπιθυμίας; ce peut être un génitif de qualité : les convoitises d'impies seraient des convoitises impies, plutôt qu'un génitif subjectif : convoitises qui appartiennent aux impiétés, qui en proviennent (Camerlynck, Mayor, Knopf), ou qu'un génitif objectif : convoitises qui ont pour objet des impiétés (Bigg). Wohlenberg, à titre d'hypothèse, propose de rattacher le mot ἀσεβείων à ἐμπαίχται et de le considérer comme un génitif objectif : les moqueurs d'impies seraient des moqueurs qui ont des entretiens frivoles, déréglés. Spitta rejette ἀσεβείων comme une glose. Le mot est probablement ici une réminiscence d'*Henoch* précédemment cité (§. 15).

¹⁹ Jude parle encore une fois des faux docteurs. Dans l'exhortation aux fidèles (§. 17-23) le présent verset est comme un écho de la diatribe des §. 10-13. Cette nouvelle et dernière mention des hérétiques les qualifie de traits inédits qui demeurent encore trop vagues pour nous apprendre quelque chose.

οὗτοι εἰσιν est toujours péjoratif (cf. §. 12, 16). — ἀποδιορίζοντες est un *hapax* dans la Bible. Ce verbe vient de ὅρος « limite » et de ὀρίζω « limiter ». Dans les LXX on trouve διορίζειν employé parfois avec ἀπό au sens de « séparer » (Lév. xx, 24; Job, xxxv, 14); dans le N. T. διορίζειν n'est pas usité, mais ἀπορίζειν l'est avec la même acception de « séparer, mettre à part », soit sans préposition (Act. xiii, 2; Gal. ii, 12), soit avec ἀπό (Mt. xxv, 32) ou ἐκ (Mt. xiii, 43). — ἀποδιορίζειν est un verbe rare; Aristote l'emploie au sens d'une distinction logique, il écrit à propos de la classification des animaux : πρῶτον ἂν ἀποδιορίζομεν ὅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῆον, « nous distinguons d'abord ce qui est nécessaire à tout animal » (*Politique*, IV, iii, 9). Beaucoup de commentateurs entendent avec raison ἀποδιορίζοντες de Jude dans le sens d'une distinction logique selon l'usage d'Aristote : les faux docteurs font des distinctions, des classifications dans la communauté; il est possible qu'ils aient traité les fidèles de psychiques, comme plus tard les Valentinien, et que

marchant selon leurs convoitises impies. ¹⁹ Ces gens sont fauteurs

Jude retourne contre eux leur prétention orgueilleuse (B. Weiss, Köhl, Zahn, Mayor, Knopf, Windisch). Mayor (p. cxxxxvii) suppose le texte incomplet, après ἀποδιορίζοντες, il restitue : ψυχικούς ὅτις [ou ψυχικούς τοὺς πιστούς] λέγοντες, ὅτι αὐτοὶ ψυχικοί κτλ. En fait, dans l'épître, c'est Jude qui emploie à l'égard des faux docteurs ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. La pensée est très courtoise : ce sont des gens qui se mêlent de faire des classes où bien entendu ils prennent le premier rang, alors que c'est eux qui sont des psychiques et n'ont pas l'Esprit. D'autres auteurs interprètent ἀποδιορίζοντες au sens d'une division réelle, factions ou schismes (Spitta, Bigg, Camerlynck, Wohlenberg). Dans cette exégèse, qu'on retrouve déjà dans un texte ancien (Chamier, i, viii, p. 168), ne justifie pas les appellations de psychiques et de spirituels.

L'adjectif ψυχικός exprime l'idée de sensible, d'animal. — S. Paul oppose le corps psychique (σῶμα ψυχικόν), c'est-à-dire le corps animé de la vie naturelle et sensible, au corps pneumatique (σῶμα πνευματικόν), c'est-à-dire au corps spirituel et glorieux (I Cor. xv, 44; cf. 46). Il appelle psychique l'homme qui n'a pas de vie autre que la vie naturelle de sorte qu'il est inapte à comprendre les choses de Dieu : ψυχικός δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ, il l'oppose à l'homme πνευματικός qui est instruit par l'Esprit et capable de tout juger (I Cor. ii, 13-15). L'expression de Jude est analogue au langage de Paul : ψυχικοί est expliqué par πνεῦμα μὴ ἔχοντες : les psychiques n'ont pas l'Esprit. Il ne semble pas que Jude entende πνεῦμα au sens d'intelligence (cf. I Cor. ii, 14) et traite ici les faux docteurs de stupides; on pourrait penser à l'esprit surnaturel, à un don spirituel fait à l'âme, comme vraisemblablement dans Rom. i, 9; viii, 9; on fait le parallélisme avec πνεύματι ἁγίῳ du §. 20 paraît indiquer qu'il s'agit de l'Esprit-Saint (avec Camerlynck, Mayor, Vrede), dans le N. T. l'Esprit-Saint est nommé plusieurs fois d'une manière absolue, sans article (cf. Jo. iii, 5; Gal. v, 25; etc.). — S. Paul parle souvent de la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme (Rom. v, 5; viii, 14, 15; I Cor. iii, 16; etc.); cette vérité était communément enseignée dans la catéchèse (I Pet. iv, 14; I Jo. iii, 24; iv, 13; cf. Act. ii, 4; vii, 55; ix, 17; etc.). Les faux docteurs vivent d'une vie sensible et animale qui ignore celle que confère l'Esprit; ils sont bien des arbres deux fois morts (cf. §. 12).

Plusieurs critiques, à la suite de Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, p. 42 ss, 112 ss, 150 ss.), notamment, parmi les commentateurs de Jude, Knopf, Windisch, pensent que la distinction entre les ψυχικοί et les πνεῦμα ἔχοντες ou les πνευματικοί, ainsi que le vocabulaire, viennent des religions de mystères auxquelles Paul, Jude, Jacques (Jac. iii, 15), les auraient empruntés. Dans une prière de la liturgie *mithriaque* la *ἀνθρωπίνη ψυχὴ* δυνάμεις est opposée au *ἱερὸν πνεῦμα* qui est dans le myste (Reitzenstein, *op. cit.* p. 109). On n'a pas encore montré que cette terminologie fût antérieure à saint Paul; en tous cas, à supposer que les auteurs du N. T. aient emprunté la distinction de l'homme psychique et de l'homme pneumatique au milieu hellénistique, le vocabulaire exprime une doctrine différente de celles des religions de mystères.

²⁰ ὑμεῖς δὲ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἀγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, ²¹ ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ τηρήσατε, προσ-

20, 21) Après une dernière critique à l'égard des faux docteurs Jude reporte sa pensée vers les fidèles; il leur indique la conduite qu'ils doivent tenir. Il leur donne d'abord un programme de vie chrétienne très riche en aperçus théologiques (§. 20-21); des quatre propositions dans lesquelles il le résume, trois ont le verbe au participe (ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι) et une à un mode personnel (τηρήσατε). Chacune concerne un point de doctrine; on a successivement : la foi fondement de la vie chrétienne, la prière dans l'Esprit-Saint, la permanence dans l'amour de Dieu, l'espérance en N. S. Jésus-Christ. Demeurer dans l'amour de Dieu est le point principal auquel les autres se rapportent. L'Esprit-Saint, Dieu le Père, Jésus-Christ ont chacun leur place dans la piété et leur rôle dans l'œuvre de la sanctification et du salut.

20) La formule ὑμεῖς δὲ ἀγαπητοί, comme au §. 17, fait antithèse avec ce qui précède. Seuls les fidèles sont dignes du titre de « bien aimés ». — ἐποικοδομοῦντες au présent exprime la durée et par suite un certain effort; l'œuvre de construction n'est pas achevée, elle est une action continue. — ἑαυτοὺς est mis à la place de ὑμᾶς αὐτούς, comme au §. 21, selon l'usage de la *Koinè* (cf. Mt. xvi, 8 : τὶ διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς); les exemples abondent dans Dion Chrysostome, Lucien, les papyrus (cf. Anna, *Gram.* p. 55). Les fidèles s'édifient eux-mêmes, en ce sens qu'ils élèvent la construction d'un édifice dont ils sont eux-mêmes les pierres; c'est la pensée de I. Pet. ii, 5 : ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός. — S. Paul compare souvent les fidèles à un édifice : ils sont l'édifice de Dieu (Θεοῦ οἰκοδομή) dont Jésus est le fondement sur lequel chacun construit; ils sont le temple de Dieu (I Cor. iii, 9-17); ailleurs les fidèles sont toujours l'édifice, mais les apôtres ainsi que les prophètes sont le fondement et Jésus est la pierre angulaire (Éph. ii, 20-22). L'idée de l'édifice éveille celle de l'unité : les fidèles construisent tandis que les faux docteurs divisent et démolissent.

On peut se demander si la foi est le moyen dont on se sert pour construire ou le fondement sur lequel on construit. — πιστεῖς peut désigner la foi subjective, l'adhésion des fidèles aux vérités enseignées; dans ce cas c'est par leur foi que les fidèles élèvent l'édifice chrétien; ἐποικοδομοῦντες équivalant alors à οἰκοδομοῦντες la préformante ἐπὶ ayant perdu sa valeur, comme dans Col. ii, 7 où on lit : ἐποικοδομοῦμενοι ἐν αὐτῇ (Χριστῇ); cette foi est dite très sainte, parce qu'elle sanctifie, assure le salut. Il semble plus probable que πιστεῖς désigne la foi objective, l'ensemble des vérités qu'il faut croire, comme au §. 3, et est envisagée comme le fondement de l'édifice chrétien; ἐποικοδομοῦντες garde alors son sens étymologique de « construire sur » comme dans I Cor. iii, 10. Plus facilement que la foi subjective, la foi objective peut être appelée « très sainte », car elle est considérée comme venant de Dieu et proposée à l'homme, elle ne subit aucune atteinte de la part des imperfections humaines. Le pronom ὑμῶν souligne l'antithèse déjà reconnue entre les §. 19 et 20 : la foi très sainte est celle des fidèles et non des faux docteurs.

de classifications, psychiques, n'ayant pas l'Esprit. ²⁰ Mais vous, bien aimés, vous édifiant sur votre foi très sainte, priant dans l'Esprit saint, ²¹ gardez-vous dans l'amour de Dieu, attendant la

L'antithèse se poursuit : les fidèles prient dans l'Esprit-Saint; les faux docteurs ne le peuvent pas, car ils n'ont pas l'Esprit. L'expression de Jude rappelle celle de Paul : προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι (Éph. vi, 18). La prière dans ou par l'Esprit-Saint est un des grands thèmes de la théologie paulinienne (cf. Rom. viii, 15, 26; I Cor. xii, 3; Gal. iv, 6). Si πιστεῖς est le fondement sur lequel on construit, la prière dans l'Esprit-Saint peut être considérée comme le moyen dont on se sert pour élever l'édifice. L'Esprit-Saint est présent dans l'âme et la prière faite en lui, avec lui, sanctifie grandement le fidèle. — Le rythme de la phrase exige la virgule après πιστεῖς et non après ἁγίῳ (contre *Wohlenberg*).

21) La plupart des commentateurs entendent Θεοῦ d'un génitif subjectif comme dans Rom. v, 5; viii, 38, 39 (*Mayor, Bigg, Camerlynck, Knopf*...). L'amour de Dieu serait l'amour que Dieu témoigne aux fidèles; ceux-ci seraient exhortés à n'en point déchoir. En faveur de cette exégèse on fait valoir le parallélisme qui existe entre l'amour de Dieu et la miséricorde du Christ. Mais dans les §. 20 et 21, c'est l'action du fidèle qui est mise en vedette, il semble donc qu'il doit s'agir plutôt de son amour à lui (génitif objectif); on doit demeurer ferme dans l'amour à l'égard de Dieu. — L'impératif τηρήσατε exprime l'urgence du précepte; Jude envisage vraisemblablement un état, dès lors il faudrait le présent au lieu de l'aoriste. — L'édification spirituelle sur le fondement de la foi, la prière dans l'Esprit-Saint sont mentionnées comme des conditions ou des moyens pour se garder dans l'amour de Dieu. C'est surtout cela qu'on doit demander dans la prière. Les termes employés rappellent l'expression johannique : « demeurer dans l'amour », μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ (cf. Jo. xv, 9, 10; I Jo. iv, 16). — sur ἑαυτοὺς, cf. §. 20.

Ceux qui se gardent dans l'amour de Dieu doivent espérer en la miséricorde du Christ. Quelques critiques rapportent εἰς ζωὴν αἰώνιον à τηρήσατε (*Bigg, Camerlynck, Wohlenberg*); le sens est bon : « gardez-vous dans l'amour de Dieu pour la vie éternelle »; la mention de la miséricorde devient alors inutile. Mais les mots εἰς ζωὴν αἰώνιον sont trop loin de τηρήσατε et le rythme de la phrase les rattache à προσδεχόμενοι, c'est ainsi que nous les lisons (avec *Calmes, Mayor, Knopf, Vrede*). L'espérance confiante, indiquée par προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος, est la conséquence de la fidélité dans l'amour de Dieu. La mention de la vie éternelle amène évidemment dans la perspective le jour du jugement. Les fidèles doivent attendre avec confiance ce jour qui sera terrible pour les faux docteurs; cependant ils auront besoin de la miséricorde. On lit dans *Hénoch* à propos des justes dans l'éternité : « là, tous les jours, ceux qui auront obtenu miséricorde béniront le Seigneur de gloire » (xxvii, 3). L'homme n'est jamais sans péché (I Jo. i, 8), il a donc toujours besoin du pardon divin. La miséricorde du Christ souverain juge est acquise aux fidèles s'ils demeurent fermes dans l'amour. Dans cette superbe exhortation Jude est tout près de saint Paul et de saint Jean pour la richesse et l'expression concise de la doctrine.

δεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον. ²² καὶ οὓς μὲν ἔλεᾶτε διακρινομένους ²³ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπιλωμένον χιτῶνα.

23. HWSV : οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ. — TM : οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους, οὓς δὲ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ.

Les §. 20-21 qui se trouvent presque à la fin de la lettre reprennent, comme une *inclusio* sémitique, trois mots et idées du début : πίστις (§. 20 et 3), ἀγάπη, ἔλεος (§. 21 et 2).

22-23) Au programme de vie chrétienne qu'il vient de donner Jude ajoute des avis pratiques sur la conduite à tenir vis-à-vis des membres de la communauté qui se laissent fasciner ou entraîner par les faux docteurs. Il s'agit bien, en effet, de l'attitude à l'égard des frères plus ou moins séduits; les faux docteurs, les impies, sont déjà sous le coup du jugement de condamnation, ils ont péri (cf. §. 11-15).

Le texte des §. 22-23 a beaucoup souffert dans les transcriptions. La classification des manuscrits, d'après leurs ressemblances textuelles dans ce passage, mène à reconnaître deux textes qui ont chacun des variantes : un texte long, où trois catégories de frères séduits sont distingués (οὓς μὲν, οὓς δὲ, οὓς δὲ) et un texte court où il y a seulement deux catégories (οὓς μὲν, οὓς δὲ).

Le texte long est représenté par A et N : καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (N : ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες κτλ. ; par la Vulgate : *et hos quidem arguite iudicatos, illos vero salvate de igne rapientes, aliis autem miseremini in timore, odientes...* ; par arm. aeth. boh. (sah. om. §. 22-23), par Cassiodore, Théophilacte, (Kemenénis. Tischendorf adopte le texte de A ; de même Mayor, Knopf, Vrede. Si, en effet, on se prononce en faveur du texte long, la leçon ἐλέγχετε paraît meilleure ; elle est soutenue par les versions et auteurs indiqués, et aussi par C' du texte court ; la gradation des idées est plus satisfaisante. Wehlenberg qui suit le texte de N propose de corriger le second ἐλεᾶτε en ἐλάσατε (de ἐλαύνειν), Windisch qui suit A propose de remplacer ἐλεᾶτε par ἐκβάλετε ou ἐλάσατε.

Le texte court est représenté par B : καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες κτλ. ; par C' : καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (C² : ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες ἐν φόβῳ, μισοῦντες κτλ. ; par K L P : καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους οὓς δὲ ἐν φόβῳ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, μισοῦντες κτλ. ; par Clément d'Alexandrie qui paraît avoir connu deux reconstructions : *quos autem salvate de igne rapientes, quibus vero miseremini in timore* (ce qui correspond au grec οὓς δὲ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ) dans *Adumbr.* (G. C. S. III, 208), et : καὶ οὓς μὲν ἐκ πυρὸς ἀρπάζετε, διακρινομένους δὲ ἐλεᾶτε dans *Strom.* VI, viii (G. C. S. II, 464) ; par saint Jérôme dans son commentaire d'Isaïe (xviii) : *et alios quidem de igne rapite, aliorum vero qui iudicantur miseremini* (P. L. XXV, 175). Il faut encore citer la

miséricorde de Notre Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle. ²² Ayez pitié des uns, de ceux qui hésitent, ²³ sauvez [les, les] arrachant au feu ; ayez pitié des autres avec crainte, laissant même la tunique souillée par la chair.

Syriaque philoxénienne qui se rapproche d'un texte de Clément : *et quosdam de illis quidem ex igne rapite ; cum autem resipuerint, miseremini super eis in timore* (traduisant sans doute : καὶ οὓς μὲν ἐκ πυρὸς ἀρπάζετε, διακρινομένους δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ) et la *Syriaque dite héracleenne* : *et hos quidem miseremini resipientes, hos autem servate de igne rapientes in timore* (correspondant à : καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους, οὓς δὲ σῶζετε ἐκ πυρὸς ἀρπάζοντες ἐν φόβῳ).

Knopf pense que le texte court dérive par exagèse du texte long. Mais le texte long a une division bien équilibrée et on peut se demander comment une construction aussi claire que celle de A a pu être ensuite si altérée dans les manuscrits représentant le texte court. C'est au contraire le texte court, beaucoup plus concis, qui a dû donner naissance au texte long sous forme d'explication. Westcott-Hort, B. Weiss, Soden, Vogels, Nestle, suivent le texte de B ; celui-ci paraît bien, en effet, devoir être préféré. La première phrase est laconique : διακρινομένους est en apposition à οὓς μὲν, de sorte qu'après σῶζετε, qui concerne la même catégorie de frères que ἐλεᾶτε, il faut sous-entendre un premier complément. Cette concision est la cause vraisemblable de la plupart des variantes, notamment de l'introduction de οὓς δὲ devant σῶζετε, laquelle serait à l'origine du texte long. — W. H. proposent une correction dans B : le premier ἐλεᾶτε serait un doublet provenant du second ἐλεᾶτε lu devant ἐν φόβῳ (*Notes on the selected readings*, p. 107), mais alors le laconisme de la construction disparaît et on s'explique moins bien la corruption subéquente du texte. On peut faire la même remarque contre R. A. Falconer qui préfère le texte représenté par C² (*The Expositor*, septembre, 1901, p. 200 ss.).

Il y a un contraste entre deux sortes de pitié qui correspondent à deux catégories de frères coupables. — ἐλεᾶτε au lieu de ἐλεῖτε, du verbe ἐλεῖν conjugué ici comme un verbe en αω, d'après une confusion qui arrive parfois dans le grec hellénistique (cf. Augé, *Gram.* p. 75). — διακρίνεσθαι qui signifie d'abord « discuter, se quereller » comme *supra* au §. 9, signifie aussi « hésiter » ; le participe ne désigne pas ici des frères qui discutent et ont des difficultés intellectuelles (contre Mayor, Bigg), mais des frères qui hésitent ; leur parti n'est pas pris définitivement. Il faut les arracher du feu où ils se précipitent avec les faux docteurs. Ce feu, dont on peut encore les sauver par une action énergique, est celui du clément eschatologique (cf. Mt. xiii, 42, 50 ; xxv, 41) que Jude a désigné précédemment par l'image des ténèbres (§. 13), il équivaut à la géhenne, lieu de feu et de ténèbres. *Hénoch slave* concilie les deux images en disant que le feu sera obscur (A, x, 2) ! Sur la géhenne et son feu, cf. J. CHAINE, *La géhenne*, dans *S. D. B.* III, 563-579.

Les autres frères, désignés dans la seconde catégorie, n'hésitent plus ; ils se sont laissés complètement gagner par l'erreur et le mal. D'eux encore il faut avoir pitié, mais avec crainte. On peut penser à une pitié prudente qui se traduit de manière effective (Mayor), et dans ce cas on ne peut guère

²⁴ Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπαιίστους καὶ σῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει, ²⁵ μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ

envisager qu'une intercession auprès de Dieu (avec *Knopf*); ainsi saint Ignace recommandait aux Smyrniotes de fuir les hérétiques et ajoutait μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν ἐάν ποτε μετανοήσωσιν (*Ad Smyr.* iv, 1). La crainte force éviter toute relation avec ces pécheurs dont il faut détester même la souillure du vêtement. — χιτὼν est la tunique, le vêtement de dessous, celui qui touche le corps, par opposition à ἱμάτιον, vêtement de dessus. Les fidèles coupables envisagés ici pratiquent des débauches à l'imitation des faux docteurs; leur chair est souillée et à son contact leurs vêtements mêmes deviennent impurs. La souillure des habits est ici une métaphore qui exprime la corruption morale. Il ne faut pas avoir de rapports avec de telles gens.

DOXOLOGIE FINALE (§. 24-25).

Une doxologie solennelle, à l'allure et à l'ampleur liturgique, termine le court billet. Elle est à la fois une instruction sur la nécessité du secours divin et une louange à Dieu. Cette conclusion tient lieu de salutation finale, de sorte que les détails personnels relatifs aux rapports de l'auteur et des destinataires font défaut au terme de la lettre comme au commencement. Le ton majestueux de la doxologie tranche sur le style si vil de la lettre, mais il n'y a pas de rupture dans la suite des idées. Le danger couru par les fidèles inspire tout le §. 24 où se trouvent exprimés un haut idéal de la vie chrétienne et toute une doctrine de la grâce.

La doxologie de Jude ressemble à celle qui termine l'épître aux Romains après les longues salutations personnelles : τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι... μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν (xvi, 25-27). Il se pourrait que Jude se soit inspiré de ce texte de Paul. Cependant on trouve la tournure τῷ δυναμένῳ dans une doxologie d'Éph. iii, 20; dans d'autres doxologies on trouve le souhait de la gloire (δόξα) dans les siècles des siècles (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν), au Père (Phil. iv, 20) et au Christ (Apoc. i, 6), la préservation morale en vue de l'avènement du Seigneur (I Thes. v, 23). On peut être en présence d'une formule de prière déjà plus ou moins traditionnelle et adaptée par Jude au contexte. De l'usage de semblables formules viennent sans doute les nombreuses variantes du texte; nous indiquerons les principales.

²⁴) L'adjectif ἀπαιίστος, qui est un *hapax* dans la Bible, vient de la racine παίων « heurter, brouiller » (cf. Jac. ii, 10; iii, 2; II Pet. i, 10); il signifie littéralement « qui ne fait pas de faux pas »; en ce sens il est dit de chevaux dans Xénophon (*De re equestri*, i, 6); au sens métaphorique il est dit de l'homme qui ne bronche pas dans Marc Aurèle (v, 9), ou des justes dans III Mac. vi, 39. La traduction de la *Vulg.* « sine peccato » ne rend pas l'image et donne un sens restreint, *sine lapsu* serait mieux. La leçon αὐτοῦ de K P, au lieu de ὑμᾶς; dans x B C L, a contre elle le contexte en plus des

²⁴ A celui qui peut vous garder sans faux pas et vous établir sans tache devant sa gloire, dans l'allégresse, ²⁵ à l'unique Dieu

autorités manuscrites; αὐτοῦ désignerait les frères des §. 22-23, or il n'y a pas à les garder (φυλάξαι), mais à les ramener. Dans A on lit ὑμᾶς; G ajoute καὶ ἀσπίλους après ἀπαιίστους.

κατενώπιον ne paraît pas avoir été usité en dehors de la Bible ou des textes qui ont subi son influence (cf. Lév. iv, 17; Josué, i, 5; etc.). Il est remarquable que cet adverbe qu'on lit deux fois ailleurs dans le N. T. y soit employé comme dans Jude avec ἀμώμους (terme relativement rare, huit fois dans le N. T.), et avec un contexte semblable, être ou se présenter saint devant Dieu : εἶναι ἡμᾶς ἀγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ (θεοῦ) (Éph. i, 4); παραστήσαι ὑμᾶς ἀγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ (θεοῦ) (Col. i, 22). Comme dans Paul, c'est encore Dieu qui accorde cette grâce. Il y a une différence cependant : alors que dans Éph., Col., il s'agit plutôt de la vie présente, dans Jude il est question de la vie à venir (δόξης αὐτοῦ). Jude a pu s'inspirer de Paul ou de la catéchèse (cf. *Introd.* p. 277 s.). D'une manière analogue il est dit dans I Cor. i, 8 que Dieu « affermira » les fidèles « jusqu'à la fin » pour qu'ils soient « sans reproche au jour de N. S. Jésus-Christ ».

ἀμώμους, qui au sens littéral désigne l'intégrité physique, l'absence de défaut, signifie ici, au sens métaphorique, l'intégrité morale, l'absence de tache ou de péché (cf. I Pet. i, 19). — ἐν ἀγαλλιάσει comme ἀμώμους se rapporte à σῆσαι κατενώπιον; alors que χαρὰ exprime seulement la joie, ἀγαλλίασις désigne une joie très grande, qui exulte (cf. I Pet. iv, 13 : χαρῇ ἀγαλλιώμενοι); ce substantif est d'origine biblique (Ps. xxix [hébr. xxx], 6; xli [hébr. xli], 5; etc.); on le retrouve dans le texte grec d'*Hénoch* (v, 9) et chez les auteurs qui ont subi l'influence de la Bible; il est inconnu d'autre part.

Par leurs propres forces les fidèles ne peuvent pas éviter les chutes doctrinales et morales, ni comparaître sans tache devant Dieu. Pour cela ils ont besoin du secours divin. Jude le demande à Dieu pour eux afin qu'ils puissent jouir de la béatitude. Les fidèles demeurés irréprochables seront établis par Dieu devant sa gloire, c'est-à-dire admis à le contempler dans sa splendeur et cette vue sera pour eux la cause de leur allégresse. Les faux docteurs, au contraire, seront précipités dans les ténèbres (§. 13).

²⁵) Knopf se demande si l'expression de Jude μόνῳ θεῷ σωτῆρι ne serait pas une pointe antignostique, la théorie des Éons et du Démonarque portant atteinte à l'unité du Dieu créateur et sauveur; mais les faux docteurs ne paraissent pas avoir professé ces erreurs (cf. *Introd.* p. 282 ss.); d'autre part dans le N. T. l'épithète de μόνος est plusieurs fois attribuée à Dieu (Jo. v, 44; xvii, 3; cf. I Tim. vi, 15, 16; Apoc. xv, 4), notamment dans des doxologies (Rom. xvi, 27; Tim. i, 17). — Le Dieu unique est aussi sauveur. Dans le langage chrétien le mot σωτήρ est dit généralement du Christ (16 fois dans le N. T.); cependant il est aussi employé par rapport à Dieu (7 fois dans le N. T. en dehors de Jude; Luc. i, 47; I Tim. i, 1; ii, 3; iv, 10; Tito, i, 3; ii, 10; iii, 4). L'expression vient des LXX; mais alors que dans les LXX Dieu est appelé sauveur parce qu'il délivre Israël (cf. Deut. xxxii, 15; Is. xlvii, 10; xlv, 15; Ps. lxxviii

Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλοσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ἀμήν.

[hébr. lxxxix], 9), ou parce qu'il libère d'un péril temporel celui qui le prie et lui demeure fidèle (Ps. xxiv [hébr. xxv], 5; xxvi [hébr. xxvii], 1, 9; cf. Eccl. iii, 1), dans le N. T. il est nommé sauveur parce qu'il délivre de la perdition et donne le salut éternel. — L'expression διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. κ. ἡ. peut se rapporter à σωτῆρι ἡμῶν : Dieu est notre sauveur par Jésus-Christ qu'il a envoyé et qui a opéré l'œuvre du salut (*Spitta, B. Weiss, Kühl, Reuss, Soden, Camerlynck, Wohlenberg, Frode*) ; ou bien elle peut se rapporter à δόξα et aux mots qui suivent : c'est par l'intermédiaire du Christ que la gloire et les autres attributs nommés dans la doxologie sont attribués à Dieu comme titres de louange ; le sens serait équivalent à celui de I Pet. iv, 11 : δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐστιν ἡ δόξα (*Mayor, Bigg, Knopf, Windisch* demeure hésitant). On ne voit pas bien alors comment le Christ préexistant en tant que Fils peut être considéré comme intermédiaire dès avant le temps, πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος, donc dès avant la création. La pensée est plus claire si on rapporte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. κ. ἡ. à σωτῆρι ἡμῶν. C'est ainsi que nous traduisons. Si on adopte cette exégèse, Jude entend dire que l'initiative du salut appartient au Père et que la réalisation du plan divin est accomplie par le Christ. On ne saurait dire si l'expression a ici une pointe anti-judaïsante ; l'auteur voudrait-il souligner que c'est par le Christ et non par la Loi que l'on est sauvé ? Plus probablement il rapporte une expression déjà traditionnelle.

Quatre attributs sont nommés dans la doxologie. Le verbe εἶναι est sous-entendu ; le mode n'est pas l'optatif (εἴην), on peut souhaiter pour le présent ou l'avenir, on ne souhaite pas pour le passé qui est également nommé ici, πρὸ παντός τοῦ αἰῶνος ; le mode ne peut donc être que l'indicatif présent : les attributs nommés appartiennent à Dieu de toute éternité et à jamais, leur nomenclature est une louange, la plus belle forme de la prière. — δόξα, cf. I Pet. i, 3, p. 41. La gloire, comme les autres attributs, est envisagée sous son aspect éternel, il s'agit donc de la gloire essentielle de Dieu, de la splendeur, de la magnificence qu'il possède en lui-même ; l'honneur que la créature rend à Dieu dans le temps ne peut être dans le contexte qu'une idée secondaire. La gloire est le terme habituel des doxologies adressées à Dieu ou au Christ (Rom. xi, 36 ; xvi, 27 ; Gal. i, 5 ; Eph. iii, 21 ; Phil. iv, 20 ; I Tim. i, 17 ; II Tim. iv, 18 ; Hébr. xiii, 21 ; I Pet. iii, 18 ; Apoc. vii, 12), elle est nommée dans plusieurs textes en même temps que κράτος (I Pet. iv, 11 ; Apoc. i, 6 ; v, 13). — Le mot μεγαλοσύνη se rencontre dans une doxologie de I Chron. xxix, 11, et dans des formules équivalentes (δοῦτε μεγαλοσύνην τῷ θεῷ ἡμῶν, Dent. xxxii, 3 ; cf. Eccl. xxxix, 15), il est employé deux fois dans le N. T. en dehors de Jude, et toujours relativement à Dieu (Hébr. i, 3 ; viii, 1) ; on le trouve aussi dans le texte grec d'*Henoch* à propos de Dieu (v, 4 ; xii, 3). — κράτος et ἐξουσία sont presque synonymes, mais tandis que κράτος désigne l'autorité souveraine, l'empire, ἐξουσία signifie plutôt le pouvoir de faire quelque chose, d'exercer un droit, d'où l'idée de puissance. Alors que κράτος se rencontre assez souvent dans des doxologies (en plus des cas déjà cités, cf. I Tim. vi, 16 ; I Pet. v, 11),

notre sauveur par Jésus-Christ notre Seigneur, gloire, majesté, domination, puissance, dès avant tout temps, maintenant et dans tous les temps. Amen.

ἐξουσία, souvent employée dans le N. T., ne se trouve pas dans une doxologie biblique en dehors de Jude. Dans un cantique de l'Apocalypse ἐξουσία est attribuée au Christ (xii, 10). — Dans la liturgie du culte impérial Deissmann a relevé l'emploi des mots δόξα, ἐξουσία (*Licht vom Osten*, p. 275).

Ces attributs, Dieu les possède depuis tout temps, maintenant et pour tous les temps. L'idée d'éternité est exprimée avec beaucoup de force. L'expression πρὸ πάντος τοῦ αἰῶνος est propre à Jude, elle équivaut à πρὸ τῶν αἰώνων dans I Cor. ii, 7 ; ou à πρὸ καταβολῆς κόσμου (Jo. xvii, 24 ; Eph. i, 4 ; I Pet. i, 20) ; de même εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ne se lit pas en dehors de Jude dans le N. T., et équivaut à εἰς τοὺς αἰῶνας (Rom. i, 25 ; ix, 5 ; etc.), ou à εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. i, 5 ; Phil. iv, 20 ; I Pet. iv, 11 ; v, 11). ἀμήν est l'affirmation hébraïque qui termine les doxologies et les prières (I Chron. xvi, 36 ; Néh. viii, 6 ; etc.). Les ressemblances du §. 25 avec d'autres textes néotestamentaires expliquent plusieurs variantes ; après μέγα K L P ajoutent σοφῶ, sans doute d'après Rom. xvi, 27 ; K P omettent πρὸ παντός τ. αἰῶνος ; N omet πάντας ; L *vulg. Clem.* ajoutent τῶν αἰώνων à πάντας τοὺς αἰῶνας. L'omission de διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. κ. ἡ. dans K P vient sans doute d'une distraction de copiste à cause de la répétition de ἡμῶν.

L'épître de Jude se termine dans la sérénité d'une magnifique prière.

TABLE DES INTRODUCTIONS AUX ÉPÎTRES ET DES PÉRICOPES DU COMMENTAIRE

DEUXIÈME ÉPÎTRE DE SAINT PIERRE

INTRODUCTION.

Pages.

CHAPITRE I^{er}. — LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I. — <i>Rapprochements textuels entre la Secunda Petri et la littérature chrétienne des deux premiers siècles</i>	1
§ II. — <i>La canonité.</i>	
Les témoignages du III ^e au V ^e siècle.	
1 ^o Dans l'Eglise grecque.....	5
2 ^o Dans l'Eglise latine.....	9
3 ^o Dans les Eglises de langue syriaque.....	11
4 ^o Dans les Eglises coptes. Conclusion.....	11
§ III. — <i>L'authenticité</i>	12

CHAPITRE II. — LES DONNÉES DE L'ÉPÎTRE.

§ I. — <i>Le vocabulaire et le style.</i>	
A. <i>Le vocabulaire</i>	14
B. <i>Le style</i>	16
§ II. — <i>Les rapports de II Pet. avec l'épître de Jude.</i>	
A. <i>Le fait de la dépendance entre les deux épîtres.</i>	18
B. <i>Explication de la dépendance</i>	21
§ III. — <i>Les rapports de II Pet. et de I Pet.</i>	
A. <i>Le vocabulaire et le style</i>	24
B. <i>L'usage de l'Ancien Testament</i>	26
C. <i>Les idées</i>	27
§ IV. — <i>L'authenticité</i>	29
§ V. — <i>L'unité de l'épître</i>	31
§ VI. — <i>Les circonstances.</i>	
1 ^o <i>Les destinataires</i>	32
2 ^o <i>Le lieu d'origine</i>	33
3 ^o <i>La date</i>	33

COMMENTAIRE.

CHAPITRE I ^{er} . 1-4. — <i>Salutation et rappel des dons divins</i>	35
— 5-11. — <i>La pratique des vertus</i>	43
— 12-21. — <i>Instance et véracité du témoignage apostolique</i>	49

	Pages.
CHAPITRE II. 1-22. — Distribio contre les faux docteurs.	
— 1-3. — 1° Les faux docteurs sont dénoncés.....	58
— 4-11. — 2° Les faux docteurs sous le coup de la justice divine.	61
— 12-22. — 3° Les faux docteurs ont une conduite abominable...	68
CHAPITRE III. 1-16. — La parousie.	
— 1-2. — 1° Rappel de l'enseignement prophétique et apostolique.	80
— 3-4. — 2° Les faux docteurs se railent de la parousie.....	82
— 5-10. — 3° Réfutation des faux docteurs.....	84
— 11-16. — 4° Conclusion morale : vivre saintement.....	90
— 17-18. — Dernier avertissement et doxologie.....	95

PREMIÈRE ÉPÎTRE DE SAINT JEAN

INTRODUCTION.

CHAPITRE I^{er}. — LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I. — Rapprochements textuels entre I Jo. et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.....	97
§ II. — La canonicité.	
Les témoignages du III ^e au V ^e siècle.	
1° Dans l'Église grecque.....	100
2° Dans l'Église latine.....	101
3° Dans les Églises de langue syriaque.....	102
4° Dans les Églises coptes. Conclusion.....	103
§ III. — L'authenticité.....	103

CHAPITRE II. — LES DONNÉES DE L'ÉPÎTRE.

§ I. — Le vocabulaire et le style, étudiés surtout en comparaison avec le IV ^e évangile.....	
A. Le vocabulaire.....	104
B. Le style.....	105
§ II. — Les rapports théologiques avec le IV ^e évangile.....	114
§ III. — L'unité d'auteur de l'épître.....	116
§ IV. — L'authenticité.....	118
§ V. — Nature de l'écrit, but, erreur combattue.....	120
§ VI. — Les circonstances de l'épître.	
1° Les destinataires.....	123
2° Le lieu d'origine.....	124
3° La date.....	124

CHAPITRE III. — INTÉGRITÉ DE L'ÉPÎTRE.

§ I. — Les manuscrits du Nouveau Testament.....	126
§ II. — Les Pères et les écrivains ecclésiastiques anciens.....	129
§ III. — Interprétations des données manuscrites et traditionnelles	134

COMMENTAIRE.

CHAPITRE I^{er}. 1-4. — Prologue..... 139

Première partie : la communion avec Dieu.

— 5-7. — La marche dans la lumière.....	144
— 8-10. — L'aveu et la purification des péchés.....	148

	Pages
CHAPITRE II. 1-2. — Suite du même thème.	
— 3-11. — La pratique des commandements et notamment de la charité.....	154
— 12-17. — Ne pas aimer le monde.....	160
— 18-28. — Se garder des faux docteurs antichrists.....	166

Deuxième partie : la filiation divine.

— 29. — La filiation divine et l'amour du Père.....	176
CHAPITRE III. 1-2. — Suite du même thème.	
— 3-10. — La sainteté des enfants de Dieu.....	181
— 11-24. — La charité des enfants de Dieu.....	186
CHAPITRE IV. 1-6. — Savoir distinguer les esprits pour se garder de l'erreur.....	195
— 7-21. — Encore la charité.....	200
CHAPITRE V. 1-13. — La foi et la filiation.....	201
— 14-21. — Épilogue.....	218

DEUXIÈME ET TROISIÈME ÉPÎTRES DE SAINT JEAN

INTRODUCTION.

CHAPITRE I^{er}. — LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I. — Rapprochements textuels entre les deux petites épîtres de Jean et l'ancienne littérature chrétienne.....	225
§ II. — La canonicité.....	225
Les témoignages du III ^e au V ^e siècle.	
1° Dans l'Église grecque.....	226
2° Dans l'Église latine.....	227
3° Dans les Églises de langue syriaque.....	229
4° Dans les Églises coptes. Conclusion.....	229
§ III. — L'authenticité.....	231

CHAPITRE II. — LES DONNÉES DES DEUX ÉPÎTRES.

§ I. — Rapports des deux épîtres entre elles.....	232
§ II. — Rapports des deux épîtres avec I Jo.....	233
§ III. — Rapports des deux épîtres avec le IV ^e évangile.....	235
§ IV. — L'authenticité.....	236
§ V. — Les circonstances des deux épîtres.	
1° Les destinataires.....	238
2° Le but.....	239
3° Le lieu d'origine.....	240
4° La date.....	240

COMMENTAIRE DE LA DEUXIÈME ÉPÎTRE DE SAINT JEAN.

§. 1-3. — Salutation.....	241
§. 4-6. — Charité fraternelle.....	244
§. 7-11. — Avertissement à l'encontre des hérétiques.....	245
§. 12-13. — Conclusion.....	248

COMMENTAIRE DE LA TROISIÈME ÉPÎTRE DE SAINT JEAN.		Pages.
§ 1. — Salutation.....	251	
§ 2-8. — Éloge de Galus.....	252	
§ 9-12. — Blâme de Diotrèphès, éloge de Démétrius.....	255	
§ 13-15. — Conclusion.....	259	

ÉPÎTRE DE SAINT JUDE

INTRODUCTION.

CHAPITRE I^{er}. — LES DONNÉES DE LA TRADITION ET DE L'HISTOIRE.

§ I. — <i>Rapprochements textuels entre l'épître de Jude et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.</i>	261
§ II. — <i>La canonicité.</i>	
Les témoignages du III ^e au V ^e siècle.	
1 ^o Dans l'Église grecque.....	263
2 ^o Dans l'Église latine.....	265
3 ^o Dans les Églises de langue syriaque.....	266
4 ^o Dans les Églises coptes. Conclusion.....	266
§ III. — <i>L'authenticité.</i>	267
§ IV. — <i>La personne de Jude.</i>	269

CHAPITRE II. — LES DONNÉES DE L'ÉPÎTRE.

§ I. — <i>Le vocabulaire et le style.</i>	
A. <i>Le vocabulaire.</i>	274
B. <i>Le style.</i>	274
§ II. — <i>Affinités littéraires.</i>	
A. <i>Avec l'Ancien Testament.</i>	277
B. <i>Avec le Nouveau Testament.</i>	277
C. <i>Avec la littérature juive non inspirée.</i>	278
§ III. — <i>L'authenticité.</i>	280
§ IV. — <i>Les circonstances de l'épître.</i>	
1 ^o <i>Les destinataires.</i>	286
2 ^o <i>Le lieu d'origine.</i>	288
3 ^o <i>La date.</i>	288

COMMENTAIRE.

§ 1-2. — Salutation.....	291
§ 3-4. — Occasion et but.....	293

Première partie : menaces à l'adresse des faux docteurs.

§ 5-8. — Trois exemples fameux de châtements.....	299
§ 9. — Exemple de Purchango Michel.....	308
§ 10-13. — Distribue contre les faux docteurs.....	311
§ 14-16. — La prophétie d'Hénoch.....	320

Deuxième partie : exhortation aux fidèles.

§ 17-23. — Exhortation.....	326
§ 24-25. — Dexologie finale.....	334

TABLE ANALYTIQUE

Acception de personne faite par les faux docteurs dans Jude, p. 325.

Actes de Pierre et II Pet., p. 4 s.

Agapes dans II Pet., p. 71. — dans Jude, p. 314-316.

Altération de Michel et du diable dans Jude, p. 308-311.

Amour de Dieu. — Dans I Jo., Dieu est amour, p. 201, 206. — Il nous a aimés le premier, p. 202 s., 208. — son amour dans l'envoi de son Fils, p. 202 s., 206. — dans le fait de notre filiation, p. 178 s. — manifestation parfaite de l'amour dans la mort de Christ pour nous, p. 189 s. — Notre amour pour Dieu, p. 155. — corrélatif de la pratique des commandements, p. 155, 211. — incompatible avec l'amour du monde, p. 163. — corrélatif de l'amour pour le prochain, p. 209-211. — rendu parfait par l'amour pour le prochain, p. 204. — amour divin motif de l'amour fraternel, p. 208. — Dans Jude, fidèles aimés de Dieu, p. 292. — se garder dans l'amour de Dieu, p. 331. — Amour pour le prochain, cf. **Charité**.

Anesse, cf. **Balaam**.

Anges coupables, péché et châtement, dans II Pet., p. 61 s. — dans Jude, p. 301-304, cf. p. 279. — anges déchus et Titans, p. 62. — idées juives sur le péché charnel de certains anges, p. 304. — anges supérieurs substitués à Michel dans II Pet., p. 68. — cf. **Gloires**.

Antichrist dans I Jo., p. 167 s., 171 s., 198 s. — conception de Jo. comparée à celle de Paul, p. 168. — collusion de l'Antichrist avec le diable, p. 199. — esprit d'erreur, p. 200. — Dans II Jo., p. 246.

Antinomisme combattu dans II Pet., p. 77, cf. p. 33. — dans I Jo., p. 122.

— dans Jude, p. 283 s.

Apocalypse de Pierre et II Pet., p. 3 s.

Apocryphes et épître de Jude, p. 278-280.

Apôtres, dans II Pet., transmettent l'enseignement véritable, le dépôt, p. 51 s., 79, 81 s. — Dans I Jo., il faut écouter leur enseignement, p. 200. — Dans Jude, leur autorité, p. 327. — ils annoncent la venue des hérétiques, p. 326 s.

Appel divin dans II Pet., p. 40. — faire diligence pour l'affermir et ne pas trébucher, p. 47 s.

Assomption ou Ascension de Moïse citée par Jude, p. 309-311, cf. p. 325 et 279. — à cause d'elle l'épître de Jude rejetée par plusieurs au dire de Dailyme, p. 264.

Assurance des enfants de Dieu au jour du jugement, dans I Jo., p. 175.

Astres errants auxquels les ténédres sont réservées, dans Jude, p. 318 s., cf. p. 279. — Théophile d'Antioche, p. 262.

Aumône, dans I Jo., p. 190 s.

Aveuglement spirituel dans II Pet., p. 47. — dans I Jo., p. 159 s.

Balaam, dans II Pet., sa cupidité, p. 72 s. — histoire de son ânesse, p. 73 s. — dans Jude, type du maître intéressé et du libertin, p. 313 s.

Baptême probablement indiqué dans II Pet., p. 47. — dans I Jo., p. 214; cf. rite de l'onction, p. 170.

Blasphèmes contre la religion par suite de la conduite des mauvais fidèles, dans II Pet., p. 60. — cf. **Faux docteurs**.

Cain, dans I Jo., type du celui qui hait; appartient au Malin, p. 187. — dans Jude, type du voluptueux et de l'esprit fort, p. 313.

Coré, dans Jude, type du révolté, p. 314.

Canonicité et Authenticité, à propos de II Pet., p. 13.

Cérinthis, son hérésie sans doute poursuivie dans I Jo., p. 214, 221 s.

Charismes, cf. **Esprits**.

Charité du Christ, il a offert sa vie pour nous (I Jo.), p. 189 s.

Charité envers le prochain, dans II Pet., à l'égard des frères et de tous, p. 45. — Dans I Jo., charité envisagée dans le cadre de la communauté, p. 186 s. — message de Jésus, p. 186 s. — commandement, p. 156-159, 193 s., 268 s. — vient de Dieu, p. 200 s. — amour divin source et modèle, p. 203. — amour du Christ exemple, p. 190. — charité et lumière, p. 153. — charité condition de l'union à Dieu, p. 206. — critère de notre filiation, p. 183, 201. — de la vie surnaturelle, p. 188. — de la communion avec Dieu, p. 204. — de la connaissance de Dieu, p. 261. — sa corrélation avec la foi, p. 193 s. — avec l'amour de Dieu, p. 209-211. — complément de l'amour de Dieu, p. 204. — Ses fruits : rend la prière efficace, p. 193; calme les reproches de la conscience, p. 192 s.; chasse la crainte, p. 208; fait ressembler au Christ, p. 207; donne l'assurance pour le jour du jugement, p. 207. — doit être effective, p. 191. — l'amour est critère de l'amour de Dieu, p. 190 s. — Dans II Jo. le commandement, p. 244. — Dans Jude, charité don divin, p. 293.

Chair, dans I Jo., siège du péché, p. 161. — Dans Jude, chair différente convoitée par les gens de Sodome, p. 304 s. — sa souillure, p. 334.

Christ, au sens de Fils de Dieu, dans I Jo., p. 171, 197, 210. — cf. **Jésus**.

Châtiment des Hébreux au désert, dans Jude, p. 300. — cf. **Anges**, **Sodomo**, **Astres**.

Cloux nouveaux, terre nouvelle,

après la parousie, dans II Pet., p. 92 s.

Commandements de Dieu, dans I Jo., ne sont pas lourds, p. 211 s. — leur pratique rend la prière efficace, p. 193, est critère de notre connaissance de Dieu, p. 154 s.; de notre amour pour lui, p. 155, 211; de notre communion avec lui, p. 194. — cf. **Charité**.

Communion avec Dieu, dans I Jo., ses critères : don de l'Esprit, p. 204 s.; fidélité à l'enseignement traditionnel, p. 172 s.; orthodoxie de la foi, p. 205; pratique de la charité, p. 204, 206; imitation de Jésus, p. 156. — condition : marcher dans la lumière, p. 146 s. — Communion avec Dieu, avec le Christ et entre les fidèles, p. 143. — être en Dieu, p. 156. — demeurer dans le Christ, p. 174 s. — celui qui demeure en lui est dans l'assurance pour le jour de la parousie, p. 175 s. — il ne pèche pas, p. 182. — cf. **Esprit**, **Filiation**, **Vie**.

Confirmation, allusion possible, p. 170.

Connaissance de Jésus, dans II Pet., point de départ et terme de la vie spirituelle, p. 38, 40, 46, 78. — corrélation de la pratique des vertus, p. 46. — Dans I Jo., connaissance religieuse donnée par l'Esprit, p. 170 s. — connaissances de Dieu corrélation de la pratique des commandements, p. 154 s. — connaissance du Verbe, du Père, p. 161 s. — Dans II Jo. corrélation entre notre connaissance du Fils et celle du Père, p. 257. — cf. **Foi**.

Décret de Stratonice, p. 15.

Déluge, dans II Pet., exemple du la justice de Dieu, châtiment de l'ancien monde, p. 62 s. — retour au chaos, p. 86.

Diable, dans I Jo., pèche dès le commencement, p. 183. — le pécheur est du diable, p. 183. — il est son enfant, p. 185. — le diable est dans le monde, p. 199. — le Fils de Dieu est venu détruire ses œuvres, p. 184. — Dans Jude, altération du Michel et du diable, p. 309-311. — cf. **Malin**.

Dieu, dans II Pet., appelé « gloire », p. 53. — sa justice, p. 65 s. — Dans I Jo., invisible tel-bas, p. 203 s., 209. — est lumière, p. 144-146; cf. 122; dans la lumière, p. 147. — appelé Père au sens trinitaire, p. 142 s., 153, 162, etc. — envoie son Fils dans le monde, p. 202 s. — lui rend témoignage, p. 215-217. — saint, p. 177. — fidèle et juste dans le pardon, p. 150. — sa science, p. 192. — appelé Véritable, p. 223. — nous donne la victoire, p. 199. — demeure en nous, cf. **Communion**. — nous lui serons semblables dans la vision béatifique, p. 179 s. — Dans Jude, Dieu gardien et Sauveur, p. 335 s.

Diotréphès blâmé par Jo., p. 255 s. — exerce son autorité avec tyrannie, p. 257.

Doxologie de II Pet., p. 96. — de Jude, p. 334-337.

Eau, dans II Pet., élément matériel primitif, p. 85. — Dans I Jo., témoignage de la filiation divine de Jésus, p. 213-215.

Écriture, dans II Pet., s'y attacher, p. 55. — pas susceptible d'interprétation privée, p. 56. — lettres de Paul, textes pour l'écriture, p. 94 s. — cf. **Inspiration**.

Édifice, métaphore de la vie chrétienne, dans Jude, p. 330.

Élection des fidèles par Dieu, dans Jude, p. 291. — élus aimés de Dieu, gardés pour le Christ, p. 291 s. — cf. **Appel**.

Éléments du Monde, dans II Pet., p. 89.

Enfants de Dieu, dans I Jo., enfants véritables, p. 178 s. — triomphent du monde, p. 212 s. — ne pèchent pas, p. 221. — gardés par le Christ, p. 221 s. — sainteté, critère de l'enfant de Dieu, p. 184 s. — cf. **Filiation**.

Enseignement traditionnel, dans I Jo., lui être fidèle, p. 172 s., 200. — Dans II Jo., enseignement traditionnel identique à celui de Jésus, p. 246 s.

Entrailles, siège des sentiments, p. 190 s.

Erreur christologique combattue dans

I Jo., p. 121 s., 171 s., 197 s., 210, 213. — dans II Jo., p. 245 s. — réaction contre l'interprétation fautive de la liberté proclamée par s. Paul, dans Jude, p. 282-285, 297 s. — cf. **Antinomisme**, **Faux docteurs**.

Esclavage du pécheur, dans II Pet., p. 77.

Espérance de la vision béatifique, dans I Jo., p. 179 s.

Esprit-Saint, dans II Pet. inspire l'écritain sacré, p. 57. — Dans I Jo., donné par le Christ, p. 174, cf. p. 170; par Dieu, p. 185, 204 s. — présent dans l'âme, p. 174, 194 s., 197, 204 s. — cette présence critère de l'union à Dieu, p. 194 s., 204 s. — Esprit de vérité, donne connaissance, instruit, p. 200, 170, 174 s. — témoigne de la filiation divine de Jésus, p. 214 s. — Dans Jude, prière dans l'Esprit, p. 331. — avoir l'Esprit, p. 329. — cf. **Onction**.

Esprits, savoir les distinguer; le bon esprit a la doctrine christologique orthodoxe, dans I Jo., p. 195-197.

Étoile du matin, dans II Pet., p. 55. — cf. **Astres**.

Eucharistie, allusion probable dans I Jo., p. 214.

Exemple du Christ dans sa charité, selon I Jo., p. 190. — Dans II Pet., le mauvais exemple du fidèle fait blasphémer la religion, p. 60. — cf. **Imitation**.

Expressions philosophiques dans II Pet., p. 15, 39, 42.

Faux docteurs; dans II Pet., leurs mœurs corrompues, p. 59, 66 s., 70 ss., 76 s., 96. — détournent l'Écriture de son sens, p. 56, 95. — renient le Christ, font des sectes, p. 58 s. — recherchent le profit, p. 60, 72. — méprisent la souveraineté, blasphèment les glaires, p. 67. — blasphèment ce qu'ils ignorent, p. 69. — prennent part aux agapes, p. 71. — séduisent, p. 72. — disent des fables sophistiques, p. 51 s. — leur venue prédite, p. 81-83. — leur condamnation, p. 60 s. — Dans I Jo., caractères généraux, p. 120-122. — appartenance au monde, p. 193.

— sont sortis de la concubité, p. 169. — haïssent, p. 158 s. — regardent le péché comme indifférent ou pas imputable à eux, p. 147, 181. — veulent que Jésus soit le Christ, le Fils de Dieu, p. 171 s., 197 s. — séduisent, p. 173, 183. — prétendent à tort connaître Dieu, p. 155. — Dans II Jo., ne confessent pas que Jésus soit venu en chair, séduisent, p. 246 s. — défense de les recevoir et même de les saluer, p. 247 s. — Dans Jude, caractères généraux, p. 281-285. — Les faux docteurs changent la grâce en licence, p. 297 s. — recherchent le gain, p. 313, 325. — font scandale et bonne chère dans les agapes, p. 314-316. — ont des mœurs corrompues, p. 306, 312, 328. — rendent Jésus-Christ, p. 298. — rejettent l'autorité divine, p. 307. — spéculations erronées, p. 306, 312. — blasphèment, p. 307 s., 312. — vigoureuses diatribes contre eux, p. 311-319, 323-325. — leur venue prédite, p. 296 s., 326. — il faut les faire, p. 333 s. — cf. **Antinomisme, Antichrist, Erreur.**

Feu, qui détruira le monde présent lors de la parousie, d'après II Pet., p. 87-91. — feu du châtiment eschatologique, dans Jude, p. 333.

Filiation surnaturelle (notre), dans I Jo., preuve de l'amour de Dieu pour nous, p. 178. — le fidèle est engendré de Dieu, p. 177 s., 184 s., 201, 210, 212, 221. — la filiation donne assurance dans la prière, p. 218. — ses effets : la sainteté, p. 177, 184 s.; la charité, p. 185; l'orthodoxie de la foi, p. 210. — cf. **Communions, Enfants de Dieu, Esprit-Saint, Vie.**

Foi, dans II Pet., adhésion à la doctrine, à la vérité reçue de Dieu, p. 35; et transmise, p. 44 s., 49. — Dans I Jo., foi, vérité et tradition, p. 171, 172 s. — engagement, p. 193 s. — foi au Fils de Dieu, p. 213. — et un témoignage de Dieu sur son Fils, p. 215-217. — corrélation entre la foi au Fils et la foi au Père, p. 171 s. — orthodoxie de la foi et union à Dieu, p. 172 s., 205. — foi orthodoxe critère de la filiation, p. 210. — victoire de la

foi sur le monde, p. 212 s. — Dans Jude, la foi dépose dévouement, combatte pour elle, p. 295.

Gaius, destinataire de III Jo., p. 239, 251.

Gloire, dans II Pet., manière juive de nommer Dieu, p. 53. — gloire du Christ dans sa vie, p. 41; lors de sa transfiguration, p. 53. — dans doxologie au Christ, p. 96. — Dans Jude, gloire de Dieu, p. 335. — par le Christ au Père dans doxologie, p. 338.

Gloires, catégories différentes d'anges dans II Pet., p. 67 et dans Jude, p. 307 s.

Grâce, au sens de l'avoir divine, dans II Pet., p. 38, 96. — dans II Jo., p. 243.

Haggada, p. 1, 26, 27, 63, 73, 74, 279.

Haine, dans I Jo., rend aveugle, p. 159 s. — fait demeurer dans les ténèbres, p. 158 s. — exclusive de la vie éternelle, p. 189. — cf. **Cain.**

Hénoch (livre d'), cité par Jude, p. 278 s., 320-323, cf. 325. — ses idées sur le péché des anges, p. 303 s. — sur les anges coupables, p. 318 s. — se trouve dans plusieurs manuscrits bibliques, p. 320. — tenu pour canonique par Tertullien, p. 265. — omis par II Pet., p. 22. — fait rejeter Jude par plusieurs au dire de s. Jérôme, p. 265.

Hospitalité, la refuser aux hérétiques d'après II Jo., p. 247. — la donner aux missionnaires d'après III Jo., p. 252-255.

Idolos, nommés par I Jo., p. 224.

Imitation de Jésus, dans I Jo., imitation de sa conduite, p. 153. — de sa sainteté, p. 181. — de sa charité dans l'offrande de sa vie, p. 190.

Imitation du bien dans III Jo., p. 257 s.

Impeccabilité, dans I Jo., le péché incompatible avec l'union au Christ, p. 182, cf. 117 s. — le fidèle ne pèche pas, p. 184 s., 221.

Inspiration de l'écriture, dans II Pet., le prophète écrivain est porté

par l'Esprit et parle de la part de Dieu, p. 57. — pas d'interprétation privée, p. 56. — lettres de s. Paul tenues pour Écriture inspirée, p. 93-95. — inspiration et authenticité d'un écrit, p. 13. — Remarque sur l'inspiration à propos des citations d'apocryphes faites par Jude, p. 279 s.

Jean l'ancien, contemporain d'Aristion, à quel plusieurs ont attribué II et III Jo., p. 119, 228, 236 ss.

Jésus-Christ, dans II Pet., proclamé par Dieu son Fils bien aimé, p. 53 s. — témoignage de la prophétie, p. 54 s. — appelé Seigneur et Sauveur, p. 37-39, 78, 82, 96. — sa naissance divine, p. 39, 41; manifestée surtout lors de la Transfiguration en même temps que sa majesté, p. 52. — importance de sa connaissance, p. 40 s. — il nous a rachetés, p. 59. — placé au Christ dans II Pet. comparativement à I Pet. p. 27 s. — Dans I Jo. Jésus-Christ désigné souvent par *ἐξέως*, p. 156. — Fils de Dieu, p. 143, 213, 215, 217. — témoignage du Père en faveur de la filiation divine de Jésus, p. 215 ss. — témoignage de l'eau, du sang et de l'Esprit, p. 213-215. — Jésus-Christ est Dieu véritable, p. 223 s. — venu dans la chair, p. 197. — envoyé par le Père, p. 202 s. — venu pour ôter les péchés, p. 182. — pour détruire les œuvres du diable, p. 184. — pour donner la vie, cf. **Vie.** — Il est propitiation pour les péchés du monde, p. 153, 202 s. — sauveur du monde, p. 205. — le Salut, p. 170. — le révélateur du Père, p. 223. — notre défenseur auprès du Père, p. 152 s. — garde les fidèles du Malin, p. 222. — juge lors de la parousie, p. 176. — Dans II Jo., Jésus-Christ Fils de Dieu, p. 243. — venu dans la chair, p. 245 s. — Dans Jude, Jésus-Christ seul Maître et Seigneur, p. 298 s., 336. — sa miséricorde lors du jugement, p. 331. — les fidèles gardés par Dieu pour Jésus-Christ, p. 292.

Joie, de s. Jean, p. 144. — Joie, formule de salut chez les Grecs, p. 248.

Jugement eschatologique, dans

II Pet., p. 62, 66, 87, 90 s. — dans I Jo., p. 175 s. — dans Jude, p. 302, 334.

Justice, dans II Pet., justice divine, p. 61 ss. — dans I Jo., justice au sens de sainteté, dite du Dieu, p. 177, de Jésus, p. 183, du fidèle, p. 183, 185.

Jude, fils de Joseph d'après Clément d'Alexandrie, p. 268. — n'était sans doute pas apôtre, p. 270 s. — ses descendants d'après Jules Africain, p. 272.

Lot, p. 64 s.

Lumière, dans I Jo., opposée aux ténèbres, p. 115 s., 146 s. — Dieu est lumière, p. 144 s. — la marche dans la lumière, p. 147. — lumière et charité, p. 159. — vérité de l'évangile, p. 158.

Malin (le), synonyme du diable dans Jo., il est dans le monde, p. 149, et le monde est en lui, p. 224. — inspireur de Cain, p. 187. — vaincu par les jeunes gens, p. 161 s. — ne touche pas celui qui garde le Christ, p. 222. — cf. **Diable.**

Manuscrits des Épîtres catholiques, p. xv.

Mer Morte, imagerie tirée d'elle, p. 305 s.

Michel, son altération avec le diable, p. 308 ss.

Miséricorde de Dieu, souhaitée dans la salutation de II Jo., p. 243 et dans celle de Jude, p. 293. — attente de la miséricorde du Christ, dans Jude, p. 331.

Moïse, spéculation sur sa mort chez les Juifs, p. 310 s.

Monde (le), au sens d'univers physique dans II Pet.; il a été tiré de l'eau, p. 85. — ses états successifs, p. 86.

Monde (le), au sens de l'humanité dans I Jo.; le Christ en est le Sauveur, p. 153, 205.

Monde (le), entendu au sens péjoratif. — dans I Pet., la corruption du monde, p. 43, cf. p. 78. — Dans I Jo., ne pas alouer le monde, p. 162 s. — il a ses convoitises, p. 163-165. — il passe, p. 165. — il méconnaît Dieu et ses enfants, p. 179. — il a la haine des enfants de Dieu, p. 187 s. — est favorable aux héréses.

- liques, p. 199. — demeure dans la mort, p. 189; et dans le Malin, p. 222. — Il est vaincu par la foi, p. 212.
- Mort spirituelle**, dans I Jo., p. 188 s., 219 s.
- Naissance surnaturelle**, cf. **Filiation**.
- Nature divine dont nous sommes rendus participants**, dans II Pet., p. 42.
- Noé prédicateur de la Justice**, dans II Pet., p. 63, cf. p. 1.
- Nom (le)**, expression qui désigne Jésus-Christ, dans I Jo., p. 160 s.; dans III Jo., p. 254. — croire au nom de Jésus, p. 217.
- Oction**, dans I Jo., rite peut-être déjà ajouté au baptême, p. 190s. — symbole de l'Esprit qui instruit, p. 174s.
- Orgueil de la Vie**, p. 164s.
- Paix**, souhaitée dans la salutation de II Pet., p. 38. — dans celles de II Jo., p. 253; de III Jo., p. 280; de Jude, p. 293.
- Paraclet (Christ)**, dans I Jo., p. 115, 152.
- Pardon**, cf. **Péché**.
- Parousie**, dans II Pet., prophétisée par l'Écriture, p. 54s., 81. — annoncée par le Seigneur et les apôtres, p. 82s. — attendue par les disciples, p. 83, cf. 29. — déçue par les faux docteurs, p. 84, cf. p. 33s., 52. — Éphémère de son retard, p. 87s., 93. — elle viendra à l'improviste, p. 89. — se sanctifier en vue de ce jour, se tenir prêt, p. 90 s., 93. — parousie hâtée par la sainteté, p. 91. — perspective différente dans II Pet. et I Pet., p. 28s. — Le point de vue eschatologique de II Pet., p. 92s. — Dans I Jo., la fragilité du monde est rendue plus tangible par l'idée que c'est la dernière heure, p. 165, 167 s. — l'union au Christ donne assurance, p. 175 s.
- Patience**, dans II Pet., vertu du fidèle, p. 45, et attribut du Seigneur, p. 88, 93.
- Paul**, ses lettres reconnues canoniques, son autorité, p. 28 s., 93 ss., cf. p. 32.
- Péché**, dans II Pet., sa purification, attestation probable au baptême, p. 47. — Dans I Jo. péché violation de la loi, p. 181. — universalité du péché, p. 149, 151. — péché pour la mort et pas pour la mort, p. 219-221. — Celui qui pèche ne connaît pas le Christ, p. 182 s., et est du diable, p. 183. — Jésus venu pour ôter le péché, p. 182. — Il est propitiation pour les péchés, p. 153, 202 s. — son sang nous purifie, p. 147 s. — aven du péché et discipline pénitentielle, p. 149s. — recours au Christ, notre défenseur auprès du Père, p. 152s. — péché pardonné à cause de Jésus, p. 160s. — celui qui pèche n'a pas compris le Christ, p. 182 s. — Dans Jude, péché des anges, p. 278 s., 301-304. — cf. **Impeccabilité**, **Châtiment**.
- Philon**, valeur du sage, p. 35. — union à Dieu, p. 43. — inspiration de l'Écriture, p. 57. — servitude du pécheur, p. 77s. — communion avec Dieu, p. 143. — vérité et lumière, p. 147. — convoitise cause de bien des maux, p. 165. — l'homme enfant du Logos image de Dieu, p. 178.
- Piété (vertu de)**, dans II Pet., p. 40, 45.
- Pitié à l'égard des frères coupables**, dans Jude, p. 333.
- Planètes**, cf. **Astres**.
- Prière**, dans I Jo., remède efficace par la sainteté, p. 133. — conforme à la volonté de Dieu, souffrante, p. 218. — prières en faveur du frère coupable qui n'a pas péché pour la mort, p. 219-220. — Dans Jude, prière dans l'Esprit, p. 331.
- Proverbes**, cités par II Pet., p. 79s.
- Pseudonymie**, procédé littéraire, p. 30.
- Psychiques (faux docteurs)**, dans Jude, p. 329.
- Royaume éternel**, récompense, dans II Pet., p. 48.
- Sauveur**, titre donné à Dieu dans

- Jude, p. 335 s. — à Jésus dans I Jo., p. 205; dans II Pet., p. 37.
- Salut (de l'âme)**, dans Jude, p. 293 s.
- Salutation grecque**, dans II Jo., p. 248.
- Sodome et Gomorrhe**, leur péché et leur châtiment, dans II Pet., p. 64. — dans Jude, p. 303-306.
- Sang**, dans I Jo., témoin de la filiation divine de Jésus, p. 213-215. — le sang de Jésus nous purifie de tout péché, p. 147 s.
- Tartare**, ses silos, dans II Pet., p. 61.
- Tempérance (vertu de)**, dans II Pet., p. 45.
- Témoignage de Jean**, touchant le Verbe incarné, dans I Jo., p. 140-143, 205. — touchant Démétrius dans III Jo., p. 259.
- Tente**, symbole du corps, dans II Pet., p. 49s.
- Théologie de saint Jean**, les grands thèmes de ses épîtres, p. 114-116.
- Transfiguration**, dans II Pet., p. 53 s.
- Verbe (le)**, dans I Jo. — Il agit dans le monde depuis la création, p. 139 s. — Il est dès le commencement, p. 161 s. — nous unit au Père, p. 172. — Il est la vie, p. 141 s. — cf. **Vie**, **Jésus-Christ**, **Filiation**.
- Vérité**, s'affermir en elle, dans II Pet., p. 49. — synonyme de la doctrine ou de l'Esprit, dans II Jo., p. 242. —
- synonyme de la foi orthodoxe, dans III Jo. p. 252 s.
- Vertus**, dans II Pet., énumération, p. 45s. — vertu, au sens d'énergie morale, p. 44 s., de puissance, p. 41.
- Vie**, dans II Pet., entendue au sens de vie religieuse et spirituelle, p. 40. — Dans I Jo., liste générale sur l'acceptation johannique du terme, p. 114. — vie possédée et manifestée par le Verbe, p. 141 s. — don de la vie, but de l'incarnation, p. 202. — réalité présente dans l'âme, p. 188 s., 217. — principe de la communion avec Dieu et entre les fidèles, p. 143. — obtenue par la prière pour une catégorie de frères coupables, p. 219 s. — la charité est le critère de sa possession, p. 188 s. — corrélation entre la possession de la vie et l'orthodoxie de la foi, p. 217. — vie éternelle déjà possédée, p. 217, et aussi synonyme du royaume à venir, p. 173. — Dans Jude, la vie éternelle désigne ce royaume, p. 331.
- Vigilance**, dans II Pet., p. 95.
- Vision béatifique**, dans I Jo., p. 179 s. — son espérance est un motif de sanctification, p. 181. — Idées juives, mystique païenne, p. 180.
- Visiteurs apostoliques**, idées de Harnack sur les voyageurs de III Jo., p. 239 s., 252 ss.
- Volonté de Dieu**, dans I Jo., la suivre pour demeurer éternellement, p. 165 s. — prier selon elle, p. 218.

INDEX DES PRINCIPAUX MOTS GRECS EXPLIQUÉS

ἀγαλλίασις.....	335	κόσμος.....	162 s.
ἀγάπα.....	159	κυρία.....	241
ἀγάπη.....	71, 314	μεμφίμοιρος.....	324
ἀγνίζω.....	181	ὁδός.....	59 s.
ἄθεσμος.....	65	παράκλητος.....	152 s.
αἵρεσις.....	58	παρεισφέρω.....	44
αἰσχύνω.....	175 s.	πείθω.....	192
αἰτέω.....	220	περιπαθέω.....	146
ἀκατάπαυστος.....	71	πρεσβύτερος.....	241
ἀνομία.....	181	προπέμπω.....	254
ἀποδιυρίζω.....	328 s.	ροζιζιδόν.....	89
ἄπταιστος.....	334	σκήνωμα.....	49
ἀρχή.....	139, 161, 172	σοφίζω.....	51
αὐγμηρός.....	55	σπιλᾶς.....	315
βίος.....	164 s., 190	στοιχείον.....	89
δόξα.....	41	Συμεών.....	35
ἐξουδός.....	50 s.	σιωτήρ.....	37
ἐπιλυσις.....	56	σωτηρία.....	293 s.
ἐπιχορηγέω.....	41, 48	φθινοπωρινός.....	317
ἐπόπις.....	52	φθορά.....	43
ἐρωτάω.....	220	φιλέω.....	159
εὐσέβεια.....	40	χρῖσμα.....	169 s.
θεῖος.....	89	ᾠρα.....	166
ἱλασμός.....	153, 202		
ἰσότημος.....	35		
καθαρίζω.....	148		
κόλασις.....	208		

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

	Pages.
AVANT-PROPOS.....	VII
BIBLIOGRAPHIE.....	IX
NOTE SUR LA CRITIQUE TEXTUELLE.....	XV
DEUXIÈME ÉPÎTRE DE SAINT PIERRE, INTRODUCTION.....	1
COMMENTAIRE.....	35
PREMIÈRE ÉPÎTRE DE SAINT JEAN, INTRODUCTION.....	97
COMMENTAIRE.....	139
DEUXIÈME ET TROISIÈME ÉPÎTRES DE SAINT JEAN, INTRODUCTION.....	225
COMMENTAIRE DE II JO.....	241
COMMENTAIRE DE III JO.....	251
ÉPÎTRE DE SAINT JUDE, INTRODUCTION.....	261
COMMENTAIRE.....	291
TABLE DES INTRODUCTIONS AUX ÉPÎTRES ET DES PRÉFACES DU COMMENTAIRE.....	339
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.....	343
INDEX DES PRINCIPAUX MOTS GRECS EXPLIQUÉS.....	350

MÊME LIBRAIRIE

Collection d'ÉTUDES BIBLIQUES

Volumes précédemment parus :

- Introduction à la lecture des Prophètes**, par M. Joseph CHAINE. *Deuxième édition*. 1 vol. in-16, avec un croquis, 2 cartes et 10 planches hors texte. 25 fr. »
- L'Épître de saint Jacques**, introduction, texte, traduction et commentaire, par M. Joseph CHAINE. 1 vol. in-8° raisin. 55 fr. »
- L'Évangile de Pierre**, introduction, texte, traduction et commentaire, par M. Léon VAGANAY. 1 vol. in-8° raisin. 65 fr. »
- Introduction à l'Étude du Nouveau Testament : PREMIÈRE PARTIE. Histoire du Canon du Nouveau Testament**, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin. 42 fr. »
- Introduction à l'Étude du Nouveau Testament : DEUXIÈME PARTIE. Critique textuelle. II. La Critique rationnelle**, par le R. P. LAGRANGE, O. P., avec la collaboration du R. P. ST. LYONNET, S. J., 1 vol. in-8° raisin de xvi-685 pages. 130 fr. »
- Introduction à l'Étude du Nouveau Testament : QUATRIÈME PARTIE. Critique historique. Les Mystères : l'Orphisme**, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de xiii-243 pages, avec un frontispice en phototypie et six planches en photogravure. 80 fr. »
- L'Apocalypse de saint Jean**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. E.-B. ALLO, des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). *Troisième édition corrigée et augmentée*. 1 vol. in-8° raisin. 130 fr. »
- Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens**, par le R. P. E.-B. ALLO, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin de cxii-516 pages. 130 fr. »
- Saint Paul, Seconde Épître aux Corinthiens**, par le R. P. E.-B. ALLO, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin de cxxv-388 pages. 120 fr. »
- Saint Paul, Épître aux Romains**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Quatrième mille*. 1 vol. in-8° raisin. 80 fr. »
- Saint Paul, Épître aux Galates**, introduction, texte, traduction, et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Troisième édition*. 1 vol. in-8° raisin. 42 fr. »
- L'Enseignement de saint Paul**, par François AMOR, P. S. S. Supérieur du Grand Séminaire du Puy. *Deuxième édition*. 2 vol. in-16 de xv-337 et 264 pages, avec Préface par S. E. le Cardinal TISSEYANT. 45 fr. »
- Évangile selon saint Marc**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Cinquième édition*. 1 volume in-8° raisin. 125 fr. »
- Évangile selon saint Matthieu**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Quatrième édition*. 1 vol. in-8° raisin. 105 fr. »
- Évangile selon saint Luc**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Quatrième édition*. 1 vol. in-8° raisin. 105 fr. »
- Évangile selon saint Jean**, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Cinquième édition*. 1 vol. in-8° raisin. 105 fr. »
- L'Évangile de Jésus-Christ**, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Vingt-cinquième mille*. 1 volume in-8° carré, avec deux cartes et 29 planches hors texte dont une phototypie. 75 fr. »
- Synopse des quatre Évangiles en français**, d'après la synopse grecque du R. P. M.-J. LAGRANGE, O. P., par le R. P. C. LAVEY, O. P. *Vingt-neuvième mille*. 1 vol. petit in-8° avec cartes et tableau. 18 fr. »
- Le même ouvrage, relié toile verte ou grenat. 26 fr. »
- Le Judaïsme avant Jésus-Christ**, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Deuxième édition*. 1 vol. in-8° raisin. 125 fr. »
- Les Actes des Apôtres**, introduction, texte, traduction et commentaire, par M. E. JACQUIER. *Deuxième édition*. 1 vol. in-8° raisin. 150 fr. »
- L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile**, par le R. P. FESTUGIÈRE, O. P., ancien élève de l'École normale supérieure, ancien membre d'archéologie de Rome et d'Athènes. Préface par le R. P. LAGRANGE. 1 vol. in-8° raisin. *Deuxième édition. Ouvrage couronné par l'Académie française*. 80 fr. »